

A QUESTÃO DO SENTIDO EM PSICOTERAPIA

V I K T O R E . F R A N K L



P A P I R U S E D I T O R A



Titulo original em alemão: *Die Sinnfrage der psychotherapie*
© R. Piper & Co. Verlag, 1981.

Tradução: Jorge Mitre

Capa: Francis Rodrigues

Fotocomposição: Soluções Artes Gráficas

Equipe Editorial

Coordenação: Beatriz Marchesini

Revisão da Tradução: Maria Cecília M. de Carvalho

Revisão: Luiz Arthur Pagani

Regina Maria Seco

Vera Luciana Morandim

Dados de Catalogação na Publicação (CIP) Internacional
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Frankl, Viktor E., 1905 -
A questão do sentido em psicoterapia / Viktor E.
Frankl ; [tradução Jorge Mitre]. -- Campinas, SP :
Papyrus, 1990.

Bibliografia.

1. Logoterapia 2. Psicoterapia I. Título.

89-1859

CDD-616.8914
NLM-WM 420

Índices para catálogo sistemático:

1. Logoterapia : Medicina 616.8914
2. Psicoterapia : Medicina 616.8914

ISBN 85-308-0091-5

DIREITOS RESERVADOS PARA A LÍNGUA PORTUGUESA:

© M. R. Cornacchia & Cia. Ltda.

 EDITORA

Fone: (0192) 31-3534 e 32-7268

Cx. Postal 736 - CEP 13 001 - Campinas - SP - Brasil

proibida a reprodução total ou parcial por qualquer meio de impressão, em forma idêntica, resumida ou modificada, em língua portuguesa ou qualquer outro idioma.

SUMÁRIO

Prefácio de Franz Kreuzer	7
---------------------------------	---

A QUESTÃO DO SENTIDO EM PSICOTERAPIA

(Três preleções pronunciadas nas "Semanas Universitárias de Salzburgo", 1977)	17
---	----

DO SENTIDO E DO VALOR DA VIDA

(Três conferências pronunciadas na Universidade para o Povo em Viena-Ottaring, 1946)	61
--	----

Prefácio de Leopold Langhammer	61
Primeira Conferência	63
Segunda Conferência	80
Terceira Conferência	97

UM ESBOÇO AUTOBIOGRÁFICO

(Uma contribuição à <i>Psychotherapie in Selbstdarstellungen</i> , editada por Ludwig J. Pongratz)	111
--	-----

Literatura Escolhida sobre Logoterapia (Organizada pelo Prof. Eugenio Fizzotti e pelo Dr. Franz Vesely)	133
---	-----

Índice de Nomes	151
Índice de Assuntos	155

Nota do tradutor

1. As citações em inglês ou latim foram feitas diretamente do latim e inglês quando:

a) O autor não fez sua própria tradução para o alemão, e
b) sua tradução não foi literal. Mantivemos o texto inglês e traduzimos a versão alemã feita pelo autor quando esta pareceu-nos mais livre; vem sempre contígua à citação, entre parênteses, como o autor a colocou. O leitor tem então, neste caso, o original citado e a tradução alemã do autor vertida ao português. As citações latinas, não traduzidas pelo autor para o alemão, foram colocadas entre colchetes, apostas às mesmas, em português.

2. Traduzimos palavras ou expressões em outras línguas quando não dicionarizadas pelo *Aurélio* ou pelo *Pequeno Dicionário da Língua Portuguesa*. Estão apostas entre colchetes.

3. Quando a tradução teve que ser menos literal que o tido como ideal pelo tradutor ou quando foi necessário indicar um trocadilho ou jogo de palavras em alemão, as palavras ou frases originais foram reproduzidas entre colchetes.

Prefácio*

“Deve ter sido com quatro anos que, uma noite, pouco antes de dormir, eu fiquei chocado — na verdade, fortemente abalado — diante da visão de que um dia eu também teria que morrer. O que, porém, afligia-me não era, em tempo algum da minha vida, o medo da morte, mas apenas uma questão: se a transitoriedade da vida não aniquila seu sentido. E a resposta à questão, que eu finalmente consegui vencer, era a seguinte: sob diversos aspectos é a morte que torna enfim a vida plena de sentido.”

Esta é uma citação de um pequeno texto autobiográfico de Viktor E. Frankl. Na verdade, não ficamos sabendo muito exatamente se, naquela época, no ano de 1909, Viktor, aos quatro anos, já colocava no mesmo nível a questão do sentido e o conhecimento da morte, e se já havia experimentado o conhecimento libertador e redentor. É, porém, clara a irrupção no bem dotado garoto, do verso composto três quartos de século mais tarde por Wolf Biermann, acompanhado pelo belo som de sua guitarra, “Isto não pode ter sido tudo...”, que foi o motivo

* Franz Kreuzer, nascido em 1929, trabalhou entre 1947 e 1966 como repórter, mais tarde como diretor de seção e por fim como redator-chefe no *Arbeiterzeitung* [Jornal do Trabalhador] de Viena, órgão central da SPÖ [Partido Socialista da Áustria]. Até 1974 foi redator-chefe do Serviço de Atualidades da ORF [Rádio Austríaca]. De 1974 a 1978 foi intendente da FS2 na ORF, desde então redator-chefe. Na série “Testemunhas deste Século” da ZDF [Canal Dois da Televisão Alemã] Franz Kreuzer conduziu a entrevista com Viktor Frankl (15.9.1980).

condutor da onda de meditação sobre a “crise da meia idade”. Quem como Frankl supera sua “crise da meia idade” com a mesma precocidade com que Mozart compôs o seu primeiro minueto, deve deixar sua marca neste século — século de questionamento de todos os valores, da angustiosa aceleração de todos os desenvolvimentos, da discordância entre o tradicional e a experiência diariamente renovada, neste século de crença pagã na factibilidade de todas as coisas e da vivência de sua não-mais-factibilidade.

Viktor Frankl chegou ao caminho da imortalidade lexical tão bem, que ele, diferentemente de Wolfgang Amadeus Mozart, viveu sete décadas e meia com saúde física e espiritual, em incansável atividade — alguns desses anos com uma chance de sobrevivência próxima de zero, como prisioneiro judeu em campo de concentração nazista — e esteve em condições de concentrar-se por toda sua vida em *uma* idéia básica essencial, que o arrebatou aos quatro anos de idade. Com um poder de penetração semelhante ao do raio laser, Frankl repetiu algo por toda a sua vida, sobre o que se deve acreditar: o que não era preciso ser dito a ninguém, ou seja: que a vida tem um sentido, que este sentido não é imaginação, que o sentido existe *realmente*. Frankl descobriu o sentido, como Kneipp a água. Para Frankl, tanto como para Kneipp, apenas o sucesso medicinal justifica a teoria. Mas Frankl não precisou limitar-se, nem em relação à sua origem científica, nem em relação ao raio de sua argumentação, à simples utilidade de sua teoria. Sua biografia e o julgamento dos historiadores da ciência identificam-no legitimamente — ao lado de Alfred Adler, o fundador da Psicologia Individual — como um dos principais discípulos dissidentes de Freud, como o descobridor da terceira via da escola psicanalítica de Viena. Isto nos coloca a tarefa de assinalar seu lugar na História da Ciência.

Há duzentos anos, Immanuel Kant sustentava uma poderosa tocha de conhecimento na época da Revolução Científica. O que sabemos, dizia-nos, é adquirido apenas em parte através dos nossos sentidos — *a posteriori* —, uma outra parte essencial de nossa experiência e conhecimento é previamente dada — *a priori*. As precondições de experiência são previamente dadas a nós: espaço, tempo, causalidade. A questão, por que Kant também não colocou e respondeu a questão de como estes dados *a priori* são gravados e tornados herança do homem, portanto a questão, por que Immanuel Kant no século dezoito ainda não podia ver o que um século depois desvendou-se diante dos olhos de Charles Darwin, respondeu-nos Konrad Lorenz de forma surpreendentemente simples: apesar da força titânica de sua razão crítica, Kant não pôde livrar-se das rochas da tradição bíblica na qual milênios de crença transmitida autoritariamente acorrentaram o espírito humano.

Apenas quando Darwin liberou nossa visão para o abismo de bilhões de anos da Evolução, foi liberado o caminho para o entendimento recíproco entre Ciências Naturais e do Espírito: neste século tornou-se evidente o caráter histórico-evolucionário do cérebro e do espírito humano, os *a priori* de Kant tornaram-se os *a posteriori* da criação: aquilo que nós não precisamos e não podemos aprender, porque nós herdamos com a construção genética de nosso sistema nervoso, nossa espécie aprendeu nos quatro bilhões de evolução. Tudo o que aprendeu retrata, porém, uma realidade, todo mundo interior é uma imagem do mundo exterior — todavia uma imagem enganadora, pois não foi escrita em nossos gânglios objetivando o conhecimento, mas sim a sobrevivência.

Sigmund Freud não foi nem kantiano nem darwinista quando chegou à sua teoria do inconsciente, motivado pela medicina e inspirado pela arte. Ele via, com os olhos do seu tempo e do seu mundo burguês torturado por tabus sexuais, os incontestáveis abismos do inconsciente como campos de batalha das vivências recalcadas da infância. Com uma validade maior e, portanto, mais de acordo com os conhecimentos da pesquisa comportamental, que veio logo a seguir, e da fisiologia cerebral, Jung, o discípulo suíço de Freud, define o novo continente da alma: ele cunhou o conceito de arquétipo, a partir da antiguidade da evolução, e dizia com isto que até o anatômico e o macromolecular são, e seriam, objeto de pesquisas atuais e futuras.

Nós trazemos conosco quatro bilhões de anos de experiência já consolidada por genótipos e fenótipos nos pressupostos de nossas vivências e conhecimentos.

Enquanto Jung descia mais profundamente do que Freud no conhecimento da psicanálise, Alfred Adler, o primeiro fundador de escola dentre os discípulos de Freud, procurava uma base social mais ampla para a Psicologia Profunda: não (ou não apenas) as primeiras e mais tenras vivências problemáticas relacionadas a pai e mãe determinam a vida das pessoas, mas a totalidade da luta com seu ambiente, com o grupo: poder e impotência, vivência da superioridade e revolta contra a vivência da inferioridade — supercompensação, portanto — é que determinam o desenvolvimento da alma.

Viktor Frankl, que procura o sentido, viveu espiritualmente o mundo de Sigmund Freud, com quem ele se correspondia, que publicou um de seus ensaios, e com quem ele se encontrou apenas uma vez. Então ele voltou-se para Alfred Adler, recusando-se, porém, a ser um discípulo acrítico, sendo banido por Adler. Frankl busca uma antítese, baseado em conhecimentos psicanalíticos fundamentais, que revelam conteúdos

inconscientes da alma, mas que determinam o destino, muito além da consciência humana: nem o mais profundo conhecimento do *subconsciente* o ajuda já que ele procura no *subconsciente* o *superconsciente*.

Mais essencial do que iluminar as profundezas escuras da alma é a descoberta das alturas iluminadas, que escapam de nossa visão do dia-a-dia, assim ele postula teoricamente e — o que é mais importante — tenta transpor para a terapia: o homem tem em si um inegável impulso, o de superar a si mesmo, de dedicar sua vida a um sentido. Descobrir e revelar este sentido é a mais eficiente psicoterapia, diz Frankl. Sobretudo a terapia da mais disseminada doença do século: a do sofrimento de uma vida sem sentido. *A psicanálise volta-se de seu lado dionisíaco para o apolíneo*.

Frankl não conheceu o valor deste sentido da vida nos momentos confortáveis e cômodos de sua vida, mas nos mais escuros e difíceis: no campo de concentração, quando soube da morte da sua família, nas horas de mais profunda humilhação e esgotamento físico. Ele o transmite agora aos seus pacientes, e provoca verdadeiro milagre, tanto em terapia individual, como através da influência coletiva de seus milhões de livros editados. Ele próprio também procura este sentido praticando alpinismo já com a idade avançada. É como se a indescritível ingenuidade de sua tese “A vida tem um sentido” tivesse um efeito semelhante ao da não menos ingênua ordem bíblica: “Levanta-te e anda”.

Frankl está consciente da proximidade de sua terapia com a religião, e da posição problemática que ele assume num século sem deuses. Sua Logoterapia — a cura pelo sentido — seria uma espécie de substituto para a religião? Seria um sucesso, como o de João Paulo II ou Komeini, o resultado da reação à desmitificação de nosso mundo? Frankl responde: a religião busca a salvação da alma, a Logoterapia busca a cura da alma. Frankl não nega que a Logoterapia aponta para o caminho da religião, ou que a religião pode aumentar os efeitos logoterapêuticos. Não obstante, as duas áreas são estritamente separadas.

Frankl não se satisfaz com o “como se”. Para que o sentido possa ter um profundo efeito terapêutico na vida, ele não deve ser apenas acreditado — isto seria religião —, mas precisa também ser aceito intelectualmente. Frankl busca alicerçar cientificamente sua teoria: da *Logoteoria* para a *Logoterapia*. Ele toma para isso uma metáfora topográfica: quem vê um cilindro apenas de cima, toma-o por um círculo, quem o vê pelo lado o toma por um quadrado. Mas é um cilindro, um corpo espacial com características especiais. Quem vê uma senóide através apenas de uma linha, que a cruza várias vezes, crê ter diante de si uma

seqüência de pontos — mas é uma senóide. Assim Frankl vê a realidade, cujo conteúdo de sentido é transcendente ao homem, em uma dimensão que nós não aprendemos inteiramente, mas que intuimos em nossos esforços existenciais, que não é utópica, nem acientífica, nem espírita, mas também não é trivial-naturalista. Frankl também teria podido servir-se, nesta comparação, do pequeno livro de mais de um século de A. Abbott, *Fachland*, que o austríaco Paul Watzlawick descobriu novamente para nós: lá esferas falam com círculos, e círculos com linhas — e os objetos unidimensionais [*nieder-dimensionalen*] não podem entender o que são respectivamente os de duas ou três dimensões: um plano “vivência” a transformação de uma esfera através da metamorfose de um ponto em um círculo que se torna cada vez maior, que então depois torna-se sempre menor, até que se encolhe como um ponto e desaparece. Frankl é, portanto, um Albert Einstein da Psicologia Profunda em um mundo cuja determinação do sentido é superdimensionada e que não pode ser imaginada de forma cientificamente ingênua, tampouco como o *continuum* espaço-tempo curvo. Os críticos de Frankl podem aqui, todavia, contra-atacar e supor que o sentido, no qual a teoria de Frankl se baseia, não ultrapassa o poder da imaginação humana, mas — muito pelo contrário — para o simples entendimento humano, um mundo *sem* sentido é impensável. Paul Watzlawick, que ensina a relatividade do mundo real, aponta para uma circunstância interessante, em que cada condutor de carro, que precisa parar seguidamente ante três sinais vermelhos, começa a pensar, contra todos os argumentos racionais, em como o sistema de trânsito poderia ter conspirado contra ele. Ordem, relação de causa-efeito, ou meio-fim, e procura de conexão de sentido podem, portanto, ser explicadas como *faltas* de nosso cérebro — como faltas úteis. A partir desta visão pode-se colocar a teoria do sentido de Frankl terapeuticamente fora de questão; a Logoterapia, porém, não pode ser vista como superação de enganos cerebrais, mas como cura higienicamente motivada.

A demonstração do sentido, portanto, que para Frankl é a precondição da Logoterapia, é falha?

Não necessariamente: primeiro ele está de acordo, em sua negação de todo reducionismo, com quase todos os pesquisadores da Evolução de nosso tempo: a inegável realidade de que o biológico baseia-se no químico, e o químico no físico, não prova que o biológico “nada mais é do que o químico”, nem que o químico “nada mais é do que o físico”. Nicolai Hartmann definiu as áreas de desenvolvimento transcendentes umas às outras, Konrad Lorenz cunhou o conceito de “fulguração”, da iluminação em forma de raio, apenas na direção dos pontos nodais da evolução, pelos quais se pode passar. Julian Huxley

zombou com humor britânico da mesma falha de pensamento que Frankl recrimina, como “Nothing-else-buttery” — como “Nada-mais-senão” —, como o erro, em se admitir que aquilo que retrocede a alguma outra coisa, nada mais fosse senão isto: toda vida é química; mas não: toda vida nada mais é senão química...

Ainda em um ponto estão de acordo os realistas hipotéticos, aí incluídos Kant, Darwin e todos os conhecimentos deste século — e este é um segundo argumento a favor de Frankl: o que quer que nosso aparato cognitivo guarde consigo é uma extração de informações de bilhões de anos, e, portanto, cópia de um mundo real. Por mais que seja impossível para toda a eternidade identificar esta cópia com o mundo real — nós podemos apenas aproximarmo-nos dele criticamente —; certo é que o conteúdo do nosso conhecimento correlaciona-se com algo “exterior”. Goethe, que rapidamente superou de forma genial a Filosofia e a Ciência Natural de dois séculos, diz: “Não fosse o olho sensível ao sol, o sol não poderia jamais vir ao mundo”. Lorenz cita este verso de Goethe, pois ele também não pôde dizê-lo melhor e mais claramente. Então precisamos também supor com Einstein: porque nós temos um cérebro espaço-temporal, é necessário que exista algo como espaço e tempo, ainda que, transmitido pela primeira impressão que nós adquirimos na luta pela sobrevivência. A sede, assim cita Frankl com prazer, é a melhor prova de que existe algo como a água. A necessidade de sentido que experimentamos é a prova de que “lá fora”, no mundo real, algo como sentido — ainda que nós devêssemos chegar à conclusão de que o sentido não é outra coisa senão o altamente complexo atuar conjunto de causas [*Wirkursachen*], que aparecem a nós como fins [*Zweckursachen*] através do desvio da impressão *a priori* de nosso aparato cognitivo. A água mata a sede — isto permanece como uma proposição verdadeira, ainda que se coloque H₂O em vez de água e se escolha uma definição de necessidade comportamental-biológica no lugar de sede. Viva o sentido — o sentido vive!. Pode-se brindar com confiança à saúde de Viktor Frankl e do padre Kneipp com um copo de água cristalina.

E o mundo decide: a Logoterapia desenvolveu-se convertendo-se num amplo movimento mundial. Enquanto estas linhas estão sendo escritas, na distante Califórnia está em cena o “Primeiro Congresso Mundial de Logoterapia”, patrocinado por professores de diversas universidades americanas — centenas de médicos, psicólogos e sociólogos de todo o mundo (América do Norte, do Sul, Europa, Japão, Coréia etc) dele participam ativamente. E em todo mundo pululam os postos de aconselhamento, os centros de tratamento, pesquisa e formação: tanto em Messina como em Roma, tanto em Lublin, na Polônia, como

em Atenas, tanto em Atlanta como em Tóquio ou em Berkeley, na Califórnia, onde o Instituto de Logoterapia também publica uma revista: *The International Forum for Logotherapy*, que já aparece agora em seu terceiro ano.

Sem dúvida, Frankl sensibiliza novos segmentos, especialmente no seio da geração mais jovem. Isso é atestado, não por último, pelo número das vendas de seus livros americanos, dos quais um (*Man's Search for Meaning*) já tem tiragem de mais de dois milhões de exemplares.

Entrementes, o embasamento empírico-científico de sua teoria da neurose e de sua técnica de tratamento é reconhecida pelo público acadêmico, do que dão prova eloquente 66 teses de doutorado sobre Logoterapia e principalmente 21 livros escritos por 18 discípulos de Frankl e difundidos em oito línguas diferentes.

No que toca a este livro, ele se constitui de três partes independentes. O primeiro capítulo — que deu título ao livro — trata de uma versão ampliada, atenta à mais recente literatura, da série de preleções com o mesmo título, com as quais ele obteve o maior recorde de audiência da história das “Semanas Universitárias de Salzburgo”.

O contraponto do desenvolvimento histórico constitui a impressão ligeiramente resumida de uma série de conferências que Frankl pronunciou logo depois da Segunda Guerra Mundial numa Universidade Para o Povo em Viena; apareceu em forma de livro já em 1946 (em uma segunda edição em 1947) pela Deutcke, de Viena, sob o título *Dizer sim à vida, apesar de tudo...* (este título foi, entretanto, usado pela Kosel de Munique em uma outra obra de Frankl, *Um Psicólogo vivencia o Campo de Concentração*, que manteve este título como subtítulo). Há décadas esta brochura está esgotada e assim tem permanecido, ao contrário de todos os outros livros de Frankl.

Entre o primeiro e o segundo capítulo estão trinta e um anos. Uma distância estilisticamente reconhecível: as conferências na Universidade Para o Povo foram claramente “discursos” e não tanto “escritos”. Como discurso, elas foram pronunciadas com certa espontaneidade. Mas no que toca ao conteúdo, deve-se notar que estas conferências não se dirigiam a um público acadêmico, mas a uma, duas dúzias de pessoas de subúrbio — Ottaring era naquela época a clássica região de trabalhadores de Viena. Assim estão pois — ao contrário do capítulo primeiro das preleções na Universidade de Salzburgo — as conferências na Universidade Para o Povo livres de testes e estatísticas, e elas evitam também os envios à literatura e as citações das fontes.

É necessário também, certamente, lembrar qual era o objetivo perseguido por Frankl nestas conferências: em meio à bombardeada Viena do pós-guerra, confortar psicologicamente pessoas famintas — numa palavra: empreender uma psico-higiene coletiva e — após a impressão das conferências — uma biblioterapia coletiva. E como tal foram aceitas pelo público: foi até preciso publicar uma edição em Braille para cegos. De qualquer forma, o conhecedor da estrutura do pensamento de Frankl e da “história de sua construção” registra maravilhado a ingenuidade com a qual este homem ousa bradar, há mais de três décadas, o que ele até então trabalhara mais ou menos intuitivamente.

O que toca ao terceiro capítulo, o esboço autobiográfico, ele foi mantido, exceto quanto a poucos acréscimos (em forma de notas de rodapé), como publicado na época pelo professor de Psicologia de Würzburg na obra coletiva *Psychotherapie in Selbstdarstellungen*. Pongratz pediu tais “auto-apresentações” biográficas a doze psicoterapeutas de todo o mundo e delas formou uma enciclopédia, cuja relevância médico-histórica é ainda hoje universalmente reconhecida.

O contexto no qual o esboço biográfico de Frankl foi colocado tornava naturalmente necessária uma seleção a ele adequada. Além disso a auto-apresentação é, porém, necessariamente incompleta, na medida em que já se passaram muitos anos desde que o texto foi concluído. Todavia existe uma auto-biografia abrangente em forma de manuscrito. Frankl não se deixa, porém, persuadir a publicá-la, mas preferiria que ela fosse publicada postumamente — algo sob o título *O que não está nos meus livros...*

Finalmente, no que toca ao apêndice bibliográfico, trata-se de uma simples escolha, que além disso é também limitada, na medida em que mais ou menos se restringe à literatura alemã. Em contraposição a isto, a bibliografia em língua inglesa, como ela se encontra nos livros americanos de Frankl, está realmente completa. Entre os livros americanos de Frankl há, aliás, três que foram traduzidos para diversas outras línguas, mas jamais apareceram em alemão, e na verdade pela simples razão de que Frankl não permite uma tradução para o alemão, devido à diferença não apenas de estilo verbal, mas também de pensamento. Trata-se aqui, na verdade, dos livros *Psychotherapy and Existentialism*, *The Unheard Cry for Meaning (Psychotherapy and Humanism)* — ambos da Simon & Schuster, Nova Iorque — e *The Will to Meaning (Foundations and Applications of Logotherapy)* — New American Library, Nova Iorque, ao que devemos notar que o último livro citado não é uma versão inglesa do livro de Frankl publicado pela Hans Huber em Berna, *Der Wille zum Sinn* [A Vontade de Sentido].

O único homem que hoje está verdadeiramente familiarizado com toda a literatura de Frankl é Viktor Frankl. Já seria o momento de se encontrar um Köchel ou Hoboken, que finalmente começasse a trabalhar em um catálogo das obras de Frankl.

Viena, novembro de 1980.
Franz Kreuzer

A QUESTÃO DO
SENTIDO EM PSICOTERAPIA

(Três preleções pronunciadas nas
"Semanas Universitárias de Salzburgo", 1977)

Para Franz Veyes

Faz exatamente meio século que eu fundei, em Viena e depois em outras seis cidades da Europa Central, os chamados postos de aconselhamento da juventude: postos de aconselhamento para pessoas jovens, que se encontravam em apuros psíquicos, e que, sem resultado, haviam se dirigido a algumas dúzias de conselheiros (entre os quais estavam alguns dos mais proeminentes discípulos de Sigmund Freud e Alfred Adler). Então, em 1935, eu relatei na *Prática Psicoterapêutica*, editada pelo psicanalista Emil Gutheil, sob o título *Da prática do aconselhamento de jovens*, as experiências com estes postos de aconselhamento, e ficou constatado que milhares dos que procuravam conselho, fizeram-no mais frequentemente devido a problemas sexuais.

E como se coloca esta questão hoje, meio século depois? Só recentemente me foi apresentada por um especialista de Viena uma estatística: ele incentivou seus alunos a colocar questões por escrito, mas de forma inteiramente anônima. De novo havia questões sexuais; mas elas estavam em segundo lugar. Em terceiro lugar vinha o tema das drogas. E vocês sabem o que estava em primeiríssimo lugar? Suicídio! O que é, porém, suicídio? *Um não à questão do sentido*¹.

1. Uma confirmação empírica desta minha afirmação é retirada da estatística da p. 33, relacionada a 60 estudantes da Universidade Estadual de Idaho, que tentaram o suicídio.

Depois deste confronto os senhores poderão talvez entender o que eu sempre afirmei, a saber, que hoje, ao contrário dos tempos de Freud, não são nem de longe as questões sexuais que tanto atormentam as pessoas, mas as questões existenciais.

Ao contrário dos tempos de Alfred Adler, hoje os pacientes não vêm a nós, psiquiatras, com seus sentimentos de inferioridade, mas muito mais com uma sensação de falta de sentido, com um sentimento de vazio, com o que eu chamo de "vácuo existencial". E na verdade eu assim o denominei em 1955. Descrevera-o, porém, já em 1946. Vocês vêem, nós, logoterapeutas, vimos tudo isto começar a ocorrer. Neste meio tempo, o vácuo existencial tornou-se um fenômeno de amplitude mundial. E sua expansão ainda é verificável. Assim, Alois Habinger mostrou, com ajuda de quinhentos estudantes, que a sensação de falta de sentido, após poucos anos, era mais do que duas vezes mais freqüente. "O senhor sabe o que faz a vida parecer tão freqüentemente sem sentido a uma pessoa?", perguntava um reputado instituto alemão de pesquisa de opinião, em 1977. E apenas 53% dos interrogados responderam negativamente à pergunta. Catorze anos antes foram 59% (*Industrie-Zeitung* [Jornal da Indústria], 3º ano, n.º 262, junho de 1980, p. 2). E o Instituto de Medição da População de Allensbach constatou que, em 1952, eram 26% aqueles para quem aos domingos o tempo tornava-se muito longo, enquanto hoje são 37%.

A sensação de falta de sentido não apenas aumenta, mas também se dissemina. Kratochvil, Vymetal e Kohler chamaram a atenção para o fato de que a sensação de falta de sentido não se limita de forma alguma aos países capitalistas, mas se faz notar também, mais ainda, nos Estados comunistas, nos quais entrou "sem visto". Adam Schaff, que no seu livro *Entfremdung als Soziales Phänomen* [Alienação como Fenômeno Social] (Europaverlag, Viena, 1977), dedica um capítulo ao tema "O vácuo existencial", é de opinião que "o sentimento do homem, de ter perdido o sentido de sua vida", seria um fenômeno, *que não se limita a nenhum sistema determinado, a nenhuma classe social determinada*". E, advertindo, diz ele: "Quem não quer tomar conhecimento disso, também se fecha à possibilidade de conhecer fenômenos sociais como a criminalidade juvenil, o alcoolismo, o vício em drogas etc, quando estes assumem um caráter social" (*op. cit.*, p. 255).

Nós devemos a L. L. Klitze ("Students in Emerging Africa — Logotherapy in Tanzania", *American Journal of Humanistic Psychology* 9, 105, 1969) e a Joseph L. Philbrick ("A Cross-cultural Study of Frankl's Theory of Meaning-in-Life", conferência na American Psychological Association), bem como a Wolfgang e Louise Jilek

(conferência no Congresso Mundial de Logoterapia), a indicação de que a sensação de falta de sentido já é observada nos países em desenvolvimento.

Perguntemos pela etiologia e pela sintomatologia dessa neurose de massa, e encontramos, no que se refere à primeira questão, a seguinte explicação: ao contrário dos animais, no Homem nenhum instinto diz o que ele *precisa*, e ao contrário do Homem em tempos antigos, nenhuma tradição lhe diz o que ele *deve* — e agora ele parece não mais saber o que propriamente *quer*². Então ocorre que ele ou apenas quer o que os outros fazem — e aí temos o conformismo —, ou então ele faz apenas o que os outros querem, o que *dele* querem — e aí temos o totalitarismo.

Só que nós, além destas duas conseqüências não devemos esquecer uma terceira, e penso mais exatamente em um neurotismo, a saber, a ocorrência do que assinali como "neurose noogênica"³. Ao contrário da neurose no sentido estrito da palavra, que por definição representa uma doença psicogênica, a neurose noogênica não se volta para os complexos e conflitos no sentido tradicional, mas para os conflitos da consciência moral, para a colisão de valores e por último, mas não menos importante, para a sensação de falta de sentido, que às vezes também pode encontrar expressão numa sintomatologia neurótica. Nesse meio tempo foram desenvolvidos testes em diversos centros de pesquisa, com os quais se pode determinar o diagnóstico da neurose noogênica e quantificar o grau da frustração existencial. Trata-se do PIL-Test (*purpose in life*) [teste sobre propósito na vida], de James C. Crumbaugh e Leonard T. Maholick (enviados através de Psychometric Affiliates, 1620 East Main Street, Murfreesboro, Tennessee 37130), o SONG-Test (*seeking of noetic goals*) [procura de objetivos espirituais], e o MILE-Test (*the meaning in life evaluation scale*) [escala de avaliação de sentido na vida] de James C. Crumbaugh⁴, o *Attitudinal Values Scale-Test* [Teste de Escala de Valores Relacionados a Atitudes], de Bernard Dansart⁵, o *Life Purpose Questionnaire-Test*, de R. R. Hutzell

2. Como soube há pouco, Robert Reininger antecipou propriamente a explicação disto já em 1925: "A questão do sentido da existência só é levantada quando a certeza instintiva da vida ou a suficiência de sua interpretação tradicional ameaça ser perdida, ou já está perdida e esta perda é sentida com muita dor".
3. Viktor E. Frankl, "Sobre psicoterapia", *Wiener Zeitschrift für Nervenkrankheiten*, 3, 461, 1951.
4. "Seeking of Noetic Goals Test", *Journal of Clinical Psychology*, julho, 1977, vol. 33, n.º 3, 900-907.
5. *Development of a Scale to Measure Attitudinal Values as Defined by Viktor Frankl*, tese de doutorado, Universidade de Illinois, De Kalb, 1974.

e Ruth Hablas⁶, bem como o Logo-Teste de Elisabeth S. Lukas ("Sobre a Validade da Logoterapia", em Viktor E. Frankl, *A Vontade de Sentido*, Hans Huber, Berna⁷, 1978)¹. Já estão prontos dez trabalhos científicos — nos EUA, na Inglaterra e Polônia, na RFA e na Áustria —, dos quais conclui-se com unanimidade, que se deve contar com aproximadamente 20% de neuroses noogênicas.

A sensação de falta de sentido é, portanto, patogênica, isto é, leva a doenças, a neuroses específicas. Mas é apenas potencialmente patogênica, e isto significa, mais uma vez, que ela pode levar a estas neuroses, mas não necessariamente. Ao contrário porém, é possível que, em um caso determinado, a falta de sentido ou, digamos preferivelmente, um distúrbio na procura de sentido, não seja patogênico, mas sintomático, e, portanto, não a causa, mas o efeito de uma doença, que não é necessariamente psíquica, mas também pode ser somática. Em um romance de Audouard, com o título *Rapto em Taiti*, consta: "As pessoas de Taiti têm algo como sentimentos de medo. Elas se perguntam, repentinamente, o que elas de fato fazem na Terra. Repentinamente nada mais interessa a estas pessoas. Também eu tenho momentos em que me pergunto se a vida vale a pena. Felizmente eles são raros e coincidem com a minha dor de barriga. Um pouco de bicarbonato, e eu paro de duvidar do sentido da vida. Mas ficou claro para mim que, no caso das pessoas do Taiti, o bicarbonato falharia".

Com seriedade: há depressões endógenas, e endógena neste contexto significa somatogênica. Estas depressões podem ser desencadeadas de forma psicogênica, mas são condicionadas bioquimicamente e até hereditariamente alicerçadas. No quadro das doenças de depressão endógenas ocorre que o paciente se julga sem valor e a vida sem sentido. Contra um distúrbio da procura de sentido endógeno-depressivo uma psicoterapia centrada no sentido como a Logoterapia não teria surgido. Para tais casos há uma Logoterapia especial, como eu a descrevi em *Teoria e Terapia das Neuroses e A Psicoterapia na Prática*. Esta Logoterapia não parte do restabelecimento da orientação de sentido do paciente. Mais do que isto: no caso de depressões endógenas não podemos escapar de uma farmacoterapia, e eu considero, dito suavemente, que é um erro médico não dar aos pacientes nestes casos os benefícios de uma farmacoterapia adequada.

6. Conferência proferida no "Congresso Mundial de Logoterapia" em San Diego, Califórnia (6-8 de novembro de 1980).

7. A estes acrescentam-se ainda o S.E.E.—Test (avaliação de sentido e expectativa) de Walter Böckmann, bem como os três testes logoterapêuticos de Gerald Kovacic (Universidade de Viena), Bruno Giorgi (Universidade de Dublin) e Patricia L. Starck (Universidade do Texas).

Naturalmente, deve ser pressuposto que o médico domine o diagnóstico diferencial entre depressão endógena e psicogênica ou depressão noogênica. Algo análogo vale para os distúrbios psicossomáticos, "um grande número é expressão de uma velada depressão endógena", como mostrou recentemente o conhecido pesquisador americano Fritz A. Freyhan ("Is psychosomatic obsolete? A psychiatric reappraisal", *Comprehens. Psychiat.* 17, 381-386, 1976, citado segundo Michel Wiegand, *Zentralblatt für die gesamte Neurologie und Psychiatrie* 220, 90, 1978). Freyhan é de opinião que uma "etiologia biológica-fisiológica mais ampla" da depressão endógena "poderia ser mostrada através de sucessos correspondentes na terapia". Em relação a doenças psicossomáticas, porém, ele pensa que "também as pesquisas sobre a relação entre acontecimentos vitais e a irrupção de doenças não podem dar até agora nenhuma prova para a psicogênese predominante". Mostrou-se muito mais que "os poucos estudos amplos indicam antes uma *pequena* influência de circunstâncias e acontecimentos vitais".

A propósito da depressão endógena, um dia um professor universitário da Cardiologia da Policlínica é enviado à seção de doenças nervosas porque ele duvidava do sentido da sua vida. Em conversa verifica-se então que se trata de um caso típico de depressão endógena: repetição de fases depressivas anteriores, oscilações diárias de ânimo, características, hereditariedade corresponde a outros sintomas característicos. "E como vai a sua dúvida sobre o sentido da vida?", perguntei-lhe. "O senhor sabe", respondeu ele, "a isto eu me entrego nos intervalos entre as fases depressivas: quando estou sadio". No caso concreto, portanto, a dúvida no sentido da existência não era nem patogênica nem sintomática; mas o distúrbio na procura de sentido tinha tão pouca relação com a doença que se chegou a uma relação de exclusão recíproca entre ambos.

Assim pergunta-se também se nós podemos assinar prontamente uma declaração que Freud fez certa vez em uma carta à princesa Bonaparte: "no momento em que uma pessoa se indaga sobre o sentido e sobre o valor da vida, ela está doente, pois estas coisas não existem de forma objetiva; apenas confessou-se que se tem um estoque de libido insatisfeita". Sofrer de vida sem sentido nunca significa na realidade estar doente. "O sofrer de vida sem sentido" para usar este título de livro, não é necessariamente de forma alguma *expressão de uma doença psíquica*, pode ser muito mais *expressão de maturidade espiritual*. Pois faz parte do Homem perguntar pelo sentido da vida. Karl von Frisch estudou minuciosamente a vida das abelhas e Konrad Lorenz a vida dos gansos cinzas, mas eu estou convencido de que não esbarraram em nenhum exemplar que se perguntasse pelo sentido da vida. O Homem,

porém, levanta a questão do sentido da vida, sim, mais do que isto, ele coloca em questão a existência de um tal sentido⁸.

Em especial é a pessoa jovem, que simplesmente falha em receber das mãos da tradição uma resposta à questão do sentido, que mais ousa se entregar à procura independente do sentido. Seria apenas desejável que ela também fizesse acompanhar essa coragem com uma paciência que a colocasse em condições de esperar até que também compreendesse algo como o sentido da vida, e não descartar a vida a partir de emoções momentâneas⁹. E que é especialmente o jovem, que sob este aspecto é ameaçado e está em perigo, não se deduz apenas de uma dissertação de Diana D. Young, que pode provar com testes e estatísticas na Universidade de Berkeley, que a sensação de falta de sentido entre jovens é significativamente mais disseminada que entre velhos. A contraprova é colocada por Karol Marshal, do East Side Mental Health Center em Bellvue, Washington, que nota que entre os que procuram aconselhamento, os de menos de 30 anos procuram em geral o centro devido à sensação de falta de sentido: "They have a sense of purposelessness" [eles têm a sensação de falta de propósito]. Estes achados confirmam nossa hipótese, segundo a qual a sensação de falta de sentido deve ser atribuída primeiramente à perda de instinto, depois, porém, também à perda da segurança na tradição; pois o característico alheamento [*Entfremdung*] dos jovens da tradição intensifica necessariamente a sensação de falta de sentido.

É o suficiente quanto à etiologia da neurose de massa atual. Agora sobre sua sintomatologia, e, em especial, em relação ao último tema levantado, ou seja, os jovens. Aí encontramos, como eu denomino, uma "triade da neurose de massa": a crescente criminalidade juvenil, a tão disseminada dependência de drogas, e um crescente número de casos de suicídio, especialmente entre a juventude acadêmica.

8. O homem é, portanto, capaz de duvidar do sentido da vida. Nesta sua capacidade, porém, expressa-se uma das duas qualidades humanas específicas, a saber, a da auto-transcendência da existência. Analogamente torna-se agora visível a outra qualidade específica do homem, a saber, a possibilidade interior de auto-distanciamento, na capacidade de rir de si mesmo. Em outras palavras: nenhum animal pode duvidar, nem pode rir.
9. É necessário alertar para isto, ainda que seja apenas através de indicação da nossa experiência de psiquiatras com pacientes que empreenderam uma tentativa de suicídio: constata-se sempre de novo, que mais freqüentemente — ainda que só bem mais tarde, talvez só após anos —, havia uma saída para a crise, uma solução para a problemática, uma resposta à questão do sentido; *mas ainda aí, ainda que tal também tivesse ocorrido apenas uma única vez — quem me diz que um dia também no meu caso não será assim?* Eu preciso, porém, viver até este dia, para ele poupar-me, e assim, pois, não vou também me deixar levar por um passo que não pode mais ser anulado.

Uma de minhas doutorandas, Betty Lou Padelford, pôde provar, a partir de testes com 416 estudantes, que o grau da sensação de falta de sentido correlaciona-se significativamente com o índice de envolvimento com drogas: este constitui, em média, nos casos de existência não frustrada, 4.25, enquanto se eleva nos casos de existência frustrada, em média, 8.90, portanto, para mais que o dobro. Esses resultados de pesquisas concordam com os dados levantados por Glenn D. Shean e Freddie Fechtman. Se podemos acreditar em Stanley Krippner, então a sensação de falta de sentido está na base de 100% dos casos de dependência de drogas. Compreende-se por si que, levando em conta a sensação de falta de sentido como fator etiológico, através de uma psicoterapia centrada no sentido, assegura-se uma reabilitação libertadora. Assim ocorre que Alvin R. Fraiser, que dirige na Califórnia um centro de reabilitação para dependentes de droga, e lá introduziu a Logoterapia, registrou não apenas a média, mas *uma quota quatro vezes maior de sucesso*: "Durante meus quatro anos no Centro de Reabilitação da Califórnia, aproximadamente 260 viciados em drogas completaram o processo de tratamento no qual eu usei a Logoterapia como base de tratamento; 40% desses viciados permaneceram livres de drogas na comunidade para onde voltaram. Durante os mesmos quatro anos, só 10% permaneceram livres de drogas quando livres dos dormitórios nos quais usava-se terapia tradicional" (Em Reuven P. Bulka, Joseph B. Fabry e William S. Sahakian, *Logotherapy in Action*, Aronson, Nova Iorque, p. 261).

Está fora de qualquer dúvida que, nestes casos de sensação de falta de sentido, chegou-se a uma *fuga na procura*. Para o alcoolismo vale o mesmo. Annemarie von Forstmeyer, uma doutoranda na Universidade do Oeste da Califórnia, pôde provar nas suas atividades de pesquisa, que em 90% dos casos crônicos por ela examinados havia uma pronunciada sensação de falta de sentido. Mais compreensível é que James C. Crumbaugh, com base em testes de sucesso dos grupos de Logoterapia nos casos de alcoolismo, e comparando com o sucesso de outros métodos de tratamento, pôde constatar objetivamente uma significativa superioridade da Logoterapia (James C. Crumbaugh, William M. Wood e W. C. Wood, *Logotherapy: New Help for Problem Drinkers*, Nelson-Hall, Chicago, 1980).

Agora sobre criminalidade. Robert Jay Lifton, o conhecido psiquiatra social de Nova Iorque, escreveu certa vez: "Men are most apt to kill when they feel overcome meaninglessness". (Os homens estão mais dispostos a matar quando dominados por uma sensação de falta de sentido.) De fato Black e Gregson, de uma universidade na Nova Zelândia, descobriram que criminalidade e sentido na vida estão

contrapostos numa relação proporcional contrária. Repetidamente em prisões os presidiários diferenciam-se, segundo o teste de sentido na vida de Crumbaugh, da média da população na relação de 86 para 115 (onde os números significam os níveis de satisfação do sentido respectivamente vivenciados). Com isto nós estamos diante das possibilidades de uma intervenção logoterapêutica, que como tal, como logoterapêutica, visa uma superação da sensação de falta de sentido através da colocação em movimento de processos de procura de sentido. No seu centro de reabilitação californiano, onde tratou com a Logoterapia jovens a ele confiados, Louis S. Barber pôde com auxílio de testes, em seis meses, elevar o nível de satisfação vivenciado com o sentido de 86, 13 para 103,46 e a média de recálculo baixou de 40 para 17%.

Enquanto que com o conceito de “potenciais agressivos” tenta-se fazer as pessoas acreditarem que a violência e a guerra seriam destino, a socióloga Carolyn Wood Sherif da Universidade do Estado da Pensilvânia relata que psicólogos jovens, que foram introduzidos ilegalmente num acampamento de escoteiros, foram capazes de arquitetar agressões recíprocas entre três grupos através de competições esportivas. Uma única vez as agressões foram eliminadas, e este caso ocorreu quando os jovens precisaram mobilizar-se porque um carro que transportava alimentos para o acampamento estava atolado na lama; a dedicação plena de sentido a uma tarefa fez com que eles literalmente abandonassem suas agressões. Não deveria então o que vale para pessoas isoladas, também valer da mesma forma para toda a humanidade? E não devíamos nós, no campo da chamada *pesquisa da paz*, colocar a questão, se também para a humanidade a única chance estaria enfim na realização de uma tarefa comum a todos?

Voltando à tríade da neurose de massa. Estatísticos provaram que a segunda causa mais freqüente de morte entre estudantes americanos — após acidentes de trânsito — está o suicídio, como J. E. Knoll da Faculdade de Rhode Island apurou. Além disso, o número (dos que não saíram mortos) de *tentativas* de suicídio é 15 vezes maior¹⁰. Agora somos de novo confrontados com a opinião corrente, por todos conhecida, de que o suicídio e a depressão que a ele leva seriam no geral causados pelo estresse, pela pressão por realizações, pela grande sobrecarga

10. Segundo avaliações do Dr. Calvin Frederick, chefe da saúde mental de emergência e assistência a desastre no Instituto Nacional de Saúde Mental, calcula-se o número das tentativas de suicídio como sendo até cinquenta vezes mais elevado do que o de suicídios. Nos EUA verificou-se que a taxa de suicídios entre jovens simplesmente triplicou nos últimos vinte anos. (Dados retirados da tese de doutorado *The Logotherapeutic Intergenerational Encounter Group*, de Mignon G. Eisenberg, Universidade do Sudoeste, Nova Orleans, 1980.)

de responsabilidade e coisas do gênero. Frente a isso verificou-se que “segundo as mais recentes descobertas de uma equipe de pesquisadores americanos é antes a responsabilidade que garante a satisfação do trabalhador com seu trabalho do que fatores de diminuição de tensão. Os cientistas examinaram mais de 2000 pessoas e descobriram que ocupações entediadas, que excluem decisões próprias, levam mais freqüentemente à depressão e às doenças psicossomáticas do que o faz a sobrecarga”. Para o neurólogo isto não é novo. É sabido que situações de diminuição de tensão podem ser pelo menos tão patogênicas como situações de pressão (Viktor Frankl, Walter Schulte, Manfred Pflanz e Thure von Uexküll). O homem *necessita* de uma certa, saudável e bem dosada tensão, não por último da tensão entre realidade e uma possibilidade cuja realização por ele espera¹¹.

E se ele *encontra pouquíssima* tensão, então ele arruma uma para si — exatamente aí vejo a função do esporte — “Sobre a antropologia do esporte”, em *Fundamentos Antropológicos da Psicoterapia*, Hans Huber, Berna, 1975): o homem exige de si um desempenho esportivo para produzir artificialmente uma situação de estresse, e ainda procura tensão até lá, onde ele é apenas espectador e pratica esporte *passivamente*.

É como diz Hans Selye, o fundador da pesquisa sobre estresse: “O estresse é o sal da vida”¹². Agora, no que toca à relação entre estresse e suicídio, gostaria de lhes dar algo para meditar: é um fato que dificilmente se pode imaginar tanto estresse como, digamos, em Auschwitz, contudo, a pesquisa científica na área dos campos de concentração mostrou o resultado unânime de que o suicídio, ao contrário das expectativas, era raro. Em relação às condições e circunstâncias lá reinantes foram poucos os que “correram para a cerca”, isto é, para a cerca de arame farpado com alta tensão elétrica do campo. “Considerando as condições desumanas da vida”, consta num trabalho de Taysen, Kieler e Thygesen, “o suicídio era inexplicavelmente raro”¹³. Por outro lado, em meio à afluência e no contexto do Estado do bem-estar social, o suicídio subia para o segundo lugar entre as causas de morte. Isto não é igualmente inexplicável?

Apenas enquanto não pararmos de teorizar inadequadamente com uma antiquada teoria da motivação, se não formos fiéis ao homem

11. E isto não é endereçado por último à ciência da educação, que sofre da fobia de que os jovens não devem ser confrontados com “ideais”. Eu diria que, os jovens *necessitam* de uma tarefa — uma tarefa e o exemplo de homens que cumprem sua tarefa.!

12. Mais uma vez: “O estresse é o tempero da vida”.

13. Compare as estatísticas utilizadas nas páginas 66-67, de cujos resultados emergem os aspectos positivos da problemática do estresse.

como ele é. Tomemos por um momento uma estatística relacionada a 60 estudantes, da Universidade Estadual de Idaho, que tentaram o suicídio: em 85% dos casos verificou-se, no que toca ao motivo, que os estudantes não podiam mais ver nenhum sentido em suas vidas. Eu não gostaria de ser mal compreendido agora. Pessoalmente não creio, de forma alguma, que todo suicídio, ou seja, que toda tentativa de suicídio, seja *empreendida* a partir da sensação de falta de sentido; mas me parece certamente pensável, que ele *não seria realizado* se a pessoa referida tivesse visto um sentido na vida, ou talvez ainda até num sofrimento. Como diz C. G. Jung: "O sentido faz muito, talvez tudo suportável". Ou, para falar com Nietzsche: "Quem tem por que viver, suporta quase qualquer como".

O mais digno de nota nestas estatísticas parece-me ser a circunstância de que, dos estudantes que padeciam da sensação de falta de sentido, 93% eram saudáveis física e psiquicamente, viviam em boa situação econômica e no melhor entendimento com sua família, estavam ativamente engajados na vida social e também podiam estar satisfeitos com seus progressos acadêmicos. Como pretendem vocês entender tal coisa, se vocês não partem do fato de que o homem na verdade — e lá onde ele não se encontra, ou pelo menos, não se encontra originariamente — está procurando um sentido para sua vida e realizando-o? Isto é também o que eu delimitei com o conceito teórico-motivacional de "vontade de sentido" (*O Homem Incondicionado*, Franz Deuticke, Viena, 1949). *Encontra* o homem um sentido, então (mas na verdade também *apenas* então) ele é feliz — por um lado; pois, por outro lado, ele é então capaz de sofrer. Se necessário, ele é então também capaz de fato, de ser abnegado, sim, de colocar sua vida em jogo (pensemos apenas nos combatentes políticos de oposição!). Ao contrário, porém, quando ele não conhece nenhum sentido na vida, então ele zomba da vida, ainda que externamente possa parecer ir bem, e então sob certas circunstâncias ele põe tudo a perder. *Apesar do bem-estar e afluência*¹⁴. Pois a *sociedade industrial* satisfaz quase todas as necessidades do homem, sim, algumas necessidades são criadas principalmente pela *sociedade de consumo*. Só *uma* necessidade nada recebe, e esta é a necessidade de sentido do homem — isto é, sua vontade de sentido. Sob as condições sociais atuais ele só pode estar frustrado. E não apenas pela opulência da sociedade, mas também pelo Estado do bem-estar social.

Jerry Mandel da Universidade Internacional Americana chamou certa vez a atenção para esta problemática: "A técnica poupou-nos de

14. *Exatamente* no bem-estar e na afluência. Pois então dele será, como nós — em relação ao esporte — já vimos e ouvimos, pouco exigido, o que da mesma forma tem efeito patológico.

mobilizar todas as nossas capacidades na luta pela existência. Assim desenvolvemos um Estado do bem estar social que garante que se pode viver sem esforço pessoal. Quando se chega ao ponto em que graças à técnica 15% dos trabalhadores americanos poderiam de fato bastar para as necessidades de toda nação, então colocam-se dois problemas: quem deve pertencer aos 15% que aí trabalham e o que os outros devem fazer com o seu tempo livre — e com a perda de seu sentido na vida? É possível que a Logoterapia terá mais a dizer à América no próximo século do que ela já deu à América neste século". "O que, porém, esboçou-se no nível filogenético ocorre à nossa volta no nível ontogenético. Tão logo as pessoas tenham o suficiente *do que* possam viver, constata-se que elas não sabem *para que* poderiam viver. Agradecemos a Rolf von Eckartsberg por um amplo exame de corte longitudinal: vinte anos após sua graduação uma considerável porcentagem de antigos estudantes de Harvard reclamava — apesar de eles 'serem bem sucedidos em sua profissão e ganharem bem' — de uma abismal sensação de falta de sentido, e eles falaram de forma totalmente espontânea de uma *crise* em suas vidas, que se relacionava à questão do sentido de suas vidas." O que hoje é denominado "crise da meia idade" é, no fundo, exatamente uma crise de sentido, e a tais crises de sentido pertence também a crise da aposentadoria, a neurose de domingo, e *last but not least*, a *neurose do desemprego*, um quadro clínico que já no ano de 1933 eu descrevi no *Sozialärztlichen Rundschau* [Revista de medicina social], e na verdade baseado em experiências que eu pude reunir no quadro da ação "Juventude em apuros" iniciada pela *Arbeiterkammer* [Câmara dos Trabalhadores]. Verificou-se que os apuros não eram de fato apenas econômicos, mas eram também psíquicos. Sem trabalho a vida parecia sem sentido para as pessoas — elas pareciam sem sentido para si próprias. O mais opressivo não era o desemprego em si, mas a sensação de falta de sentido. O homem não vive apenas do salário-desemprego. E quase nada parece ter mudado nos 45 anos transcorridos. Sobre isto instruí-nos a exposição de Ali Wacker *Resultados Atuais da Assim Chamada Pesquisa-desemprego*: "Mais pesados que o ônus financeiro, são as pressões psíquicas sofridas pelos desempregados. Eles sentem-se 'inúteis' e 'supérfluos'."

Porém, não apenas desempregados, mas também trabalhadores *não* desempregados sofrem hoje da sensação de falta de sentido: "Eles têm um bom trabalho, eles são bem sucedidos, mas querem matar-se porque acham a vida sem sentido", escreve Leonard Bachelis, diretor do Centro de Terapia do Comportamento de Nova Iorque. Lá a sensação de falta de sentido vai até o suicídio. Não devemos simplificar a ponto de reduzir a sensação de falta de sentido às condições sociais e econômicas. Mais vale o que diz Elisabeth Noelle-Neumann, do Instituto de Medição da População de Allenbach: "Nós precisamos claramente

desistir daquela idéia, que ainda hoje tem crédito em uma grande parte do mundo, a saber, que através de melhor provisão de bens e de níveis de vida mais elevados será criada mais felicidade humana". Mais felicidade e menos neuroses. Pois, para citar Elisabeth S. Lukas, que há anos trabalha em uma clínica de Logoterapia: "Vocês se assustarão, se vocês derem uma olhada na clínica de psicoterapia de hoje. Os pouquíssimos pacientes que vocês lá encontrarão encontram-se em uma autêntica situação de calamidade exterior. Pacientes são neuróticos sem pressões reais e sem autêntico estado de emergência. E em contraposição a estes há ainda hoje os pobres e necessitados, foragidos e sem pátria, pessoas que vivem do seguro social, trabalhadores de fábrica e trabalhadores estrangeiros com grandes famílias e crianças famintas, homens que vivem em pequenos cômodos e que quase não podem oferecer às crianças o mais necessário à vida — mas que são psicologicamente bastante sadios, que não têm neurose e nenhum pensamento sobre suicídio, que não têm tempo para medos e nem dinheiro para terapias caras. Eu trabalho há anos em um posto de aconselhamento municipal para problemas de educação e de vida, portanto, praticamente no serviço público, e todas as terapias, também as mais demoradas, são gratuitas. E, não obstante, nossa clientela não é de camadas pobres e dos que passam necessidades. Doentes psíquicos encontram-se pronunciadamente nas camadas médias e superiores. São, creiam ou não, homens que vão bem apenas externamente, mas que poderiam ser felizes. Que eles não o sejam deve-se freqüentemente ao fato de que duvidam do sentido de suas vidas, ou de que eles perderam o sentido de suas vidas." Até aqui, Elisabeth S. Lukas.

Quão atual é a questão do sentido e quão agudo o problema da sensação de falta de sentido é fato que felizmente também foi tornado público entre nós. O *Congresso da Liga dos Sindicatos Austríacos* deu expressamente a entender: "A geração em desenvolvimento procura uma vida com conteúdo." A Bruno Kreisky parece por sua vez que "o mais importante é colocar-se contra a idéia da falta de sentido na vida." De qualquer forma, apareceu num artigo sob o título "A relevância política da questão sobre o sentido da vida", no *Sozialwirtschaftliche Korrespondenz, Zeitschrift für Sozialund Wirtschaftspolitik* [Correspondência Socio-econômica, Revista de Política Social e Econômica], escrito por H. Christoph Günzl, o seguinte: "Se tomamos os meios de comunicação como indicadores, lá encontraremos o aparecimento de um vocábulo que antes quase não se lia ou ouvia, e este vocábulo é 'sentido'. Parece, portanto, que a questão do sentido da vida começa a tornar-se virulenta. Esta circunstância ganha também agora significação política... A questão do sentido da vida recebeu repentinamente relevância político-partidária", pensa Günzl e crê

também conhecer a razão para isto: "Se no passado questões da economia e mais tarde questões da sociedade determinavam o clima político, agora começa claramente uma fase de desenvolvimento que é dominada pela questão do sentido". Günzl profetiza então que a vida política será "determinada pela atração que provém desse complexo de questões, e aquele partido político que conseguir respondê-las, lucrará com esta atração".

É conhecido o que Clemenceau disse certa vez: "A guerra é uma coisa muito séria para ser deixada para os generais". Eu creio que também o combate à sensação de falta de sentido é muito séria para que possamos deixá-la aos políticos de partido.

A escalada do número de suicídio com a qual somos hoje confrontados mostra-nos *que sob as condições sociais predominantes, apesar do bem-estar social, pode-se chegar ao extremo da frustração existencial*. A sociedade industrial e de consumo frustra a vontade de sentido. Além disso, porém, a ciência não toma conhecimento dela. Para as chamadas ciências humanas o fenômeno chamado vontade de sentido cai num ponto cego. Freqüentemente as ciências humanas sequer chegaram ao verdadeiramente humano. Elas não são humanistas, mas homunculistas (Viktor E. Frankl *Homo Patiens*, Franz Deuticke, Viena, 1950). Elas tratam de um artefato, de um produto artificial. O que está na sua base não é um quadro de pessoas reais, não uma antropologia, mas uma monadologia, a saber o quadro do homem como um sistema fechado. O homem é aí colocado como um ser que ou apenas reage a estímulos (o modelo comportamental), ou ab-reage a instintos (o modelo psicodinâmico). Então o homem aí está como um ser que há muito não se preocupa com uma coisa ou um parceiro, mas coisas e parceiros há muito tempo não passam de meios para fins, têm valor como objetos de ab-reação e desta forma e modo são apenas liberadores de tensão. O que aí passa despercebido é a "auto-transcendência" (Viktor E. Frankl *O Homem Incondicionado*, Franz Deuticke, Viena, 1949) da existência humana. O homem não é apenas um ser que reage e ab-reage, mas também que se auto-transcende. E a existência humana aponta para além de si mesma, mostra sempre algo que não é de novo ela mesma — a algo ou alguém, a um sentido, ou a um ser companheiro. Só a serviço de algo ou no amor ao seu parceiro o homem torna-se inteiramente homem e inteiramente ele mesmo. É como com o olho que cumpre sua função, ver o mundo, apenas na medida em que não se vê a si mesmo. Quando, pois, vê o olho algo de si mesmo? Apenas quando ele está doente: quando eu sofro de catarata e vejo uma "nuvem", ou quando sofro de glaucoma e vejo em volta do campo de visão uma fonte de luz com as cores do arco-íris, então meu olho vê algo de si mesmo, então observa ele sua própria doença. Na mesma medida, porém,

minha capacidade de ver é perturbada. Portanto, o homem só pode realizar-se de fato na medida em que ele esquece de si, em que ele, como o olho, não se vê. Numa palavra, a hoje tão citada auto-realização só é possível ao preço da auto-transcendência.

E o mesmo vale para a hoje tão exagerada identidade: na entrega a uma tarefa, a serviço de algo, eu atinjo a identidade. “O que o homem é”, diz com razão Karl Jaspers, “ele o é através das coisas que ele faz suas”. As crises de identidade são finalmente crises de sentido. Mas, quando está o homem tão preocupado com a auto-realização, quando está ele, neste sentido, refletindo sobre si mesmo? Não revela o esforço obrigatório por auto-realização um frustrado esforço por preenchimento de sentido? Assim como o bumerangue só volta para o caçador que o atirou quando este errou o objetivo, a caça, assim o homem tanto persegue a auto-realização que, antes de mais nada, fracassa no preenchimento de sentido, por cuja realização foi à luta. Talvez sequer fosse capaz de apenas encontrar um sentido.

Também a felicidade foge de nós exata e diretamente na medida em que nós pretendemos forçá-la. Mas apresenta-se automaticamente quando nós deixamos agir nossa auto-transcendência, seja no trabalho, seja no amor. A felicidade é um “efeito” que não se deixa “apanhar”. Albert Schweitzer disse certa vez que os únicos homens felizes que ele jamais encontrara, foram aqueles que despertaram para uma causa. E Rabindranath Tagore expressou o mesmo pensamento numa poesia (citada nas páginas 87-88 adiante).

Que, porém, a auto-transcendência não se encontra no trabalho, mas sim no amor, nós, psiquiatras, observamos esta despretensão da felicidade e do seu caráter de “efeito” o mais flagrantemente nos casos de neurose sexual: quanto mais alguém se preocupa com o desejo sexual, mais também ele perde o desejo. Quanto mais um paciente masculino se preocupa não com a sua parceira e no que dela possa vir de estímulos sexuais, ou simplesmente em entregar-se, mas procura antes de mais nada simplesmente demonstrar sua *potência*, tanto mais ele é também inibido em sua potência. Quanto mais uma paciente feminina se preocupa em provar a si própria que ela é capaz de um orgasmo pleno, tanto maiores são as chances de mostrar-se frígida.

Nós logoterapeutas tratamos impotência e frigidez desde o ano de 1947 (Viktor Frankl, *A Psicoterapia na Prática*. Franz Deuticke, 1ª ed., Viena, 1947), por meio de uma técnica logoterapêutica que combate a intenção forçada do desejo sexual, ou “hiper-intenção”, como a chamamos. Ela se apóia no velhíssimo conselho “*abstinendo obtinere*” [obter abstendo-se]. A terapia insiste primeiro numa proibição do coito.

E o paciente deve comunicar à sua parceira a ordenação desta proibição do coito. No seu próprio interesse ela evitará por isso exercer sobre ele pressão de desempenho sexual. Tão logo, porém, constatado este alívio subjetivo, deve o paciente ensaiar o prelúdio em formas sempre menos fragmentárias; precisa, contudo, adiar o coito propriamente dito até que esteja um dia diante do “fato realizado”.

O conhecedor notará que o método de tratamento de Masters e Johnson, desenvolvido em 1976, e por eles denominado “new sex therapy” [nova terapia sexual]¹⁵ é em muitos pontos parecido com a minha técnica de tratamento de 1947 e, portanto, também não é tão “nova”¹⁶. Verdadeiramente novo é antes o quadro da doença chamada por Ginsberg, Frosch e Shapiro de “new impotence” [nova impotência] e por eles, bem como por Stewart, atribuída à *pressão de desempenho sexual*. De fato a atual “sociedade de desempenho” também exerce sobre as pessoas uma pressão por maior desempenho na perspectiva sexual.

A isto soma-se ainda a influência deletéria da indústria de esclarecimento e prazer sexuais. Nós, psiquiatras, verificamos sempre de novo através de nossos pacientes o quanto esta indústria conduz a que potência e orgasmo sejam desejados forçadamente. Quase não é de se acreditar, quanto os consumidores caem na dissimulação com a qual a “indústria sexual” enfeita seus produtos. Quando em Toronto eu fui conduzido à mal falada *Yonge Street*, um centro de diversão, cuja sobrevivência era ameaçada por uma magnífica *iniciativa civil*, eu li nas lojas pornô inscrições como “Ajude-nos a defender a liberdade” e “Defenda seus direitos humanos”.

Deixemos, porém, Toronto e a *Yonge Street*, e para mudar entremos no Prater, em Viena: evidencia-se que o nível de frustração existencial entre os visitantes deste famoso parque de diversões era

15. “Principles of the new sex therapy”, *American Journal of Psychiatry*, 133, 548, 1976.
16. O que chamou a atenção de Willian S. Sahakian e Barbara Jacquelyn Sahakian já em 1972 (“Logotherapy as a Personality Theory”, *Israel Annals of Psychiatry*, 10, 230, 1972). Analogamente expressaram-se L. Michael Ascher (“Paradoxical Intention Viewed by a Behavior Therapist”, *The International Forum for Logotherapy*, 2, 13, 1980) e Reuven P. Bulka (*The Quest for Ultimate Meaning: Principles and Applications of Logotherapy*, Philosophical Library, Nova Iorque, 1979). Como, aliás, “muitos elementos da Logoterapia, pelos quais ela lutou por longos anos”, podem ser “redescobertos em outras direções”, para utilizar as palavras de Elizabeth S. Lukas (“Logoterapia — uma condição necessária da educação e aconselhamento de vida modernos”. Conferência pronunciada na Sociedade Médica Austríaca de Psicoterapia em 15 de março de 1978). Em especial isto vale para a técnica logoterapêutica da intenção paradoxal, sobre a qual L. Michael Ascher diz: “Foram desenvolvidas técnicas comportamentais que parecem ser tradução da intenção paradoxal em terminologia científica”.

significativamente mais elevado do que o da média da população de Viena (cujos valores são comparáveis aos da América e Japão). Trata-se de um resultado da pesquisa empírica, que devemos a Elisabeth S. Lukas (*Logoterapia como Teoria da Personalidade*, Tese de doutoramento, Viena, 1971). Em outras palavras, o homem, que tão especialmente dedica-se ao prazer e diversão, mostra-se finalmente como alguém que permanece frustrado em relação a sua vontade de sentido.

Certa vez alguém caracterizou os psicanalistas como “materialistas contumazes” [*unverbesserliche*]. E na verdade, foi o próprio Sigmund Freud (*Schriften*, Edição de Londres, vol. XVIII, p. 293). Eu compreendo, portanto, que após tudo isso que eu disse sobre vontade de sentido como motivação humana primária, serei insultado como um “idealista contumaz”. Vocês irão censurar-me por ter, já em 1938, aconselhado uma “Psicologia de Alto Nível”, o que é certo, mas eu tentei expressamente que ela completasse a Psicologia Profunda e não que a pudesse substituir. Vocês porém também repetirão comigo que eu, com a minha hipótese de uma vontade de sentido, colocaria o homem num pedestal muito alto, que eu o supervalorizaria e daí também exigiria demais. Neste contexto, porém, ocorre-me sempre o que certa vez me disse meu professor de voo na Califórnia: “Supondo-se que eu quero voar para o leste enquanto um vento lateral vem do norte, então eu seria dirigido com meu avião para sudeste; se pelo contrário eu dirigir meu aparelho para nordeste, então eu voo de fato para leste e aterriso lá onde eu queria”. Não se passa, porém, o mesmo com nós, os homens? Aceitemo-lo simplesmente como é, então o fazemos pior; se pelo contrário nós o concebemos como ele deve ser, então nós faremos dele o que ele pode ser. Aliás, isto não me foi dito pelo meu professor de voo da Califórnia, mas é sabidamente uma frase de Goethe.

De qualquer forma, a vontade de sentido não se deixa liquidar como “wishful thinking” [racionalização sobre o que se deseja]. Trata-se antes de “self-fulfilling prophecy” [profecia de auto-realização], como os americanos denominam uma hipótese de trabalho que gera de fato o que ela projeta. E nós, médicos, vivenciamos isto diariamente, de hora em hora, até na clínica. Algo assim como quando meço a pressão sanguínea de um paciente, e ela está em 160; digo isto ao paciente, então ela não é mais 160, mas sobe a 180. Pois o paciente teme um ataque cardíaco. Digo a ele, pelo contrário, — respondendo sua amedrontada pergunta — que a pressão sanguínea estaria praticamente normal, ele nada teria a temer, então o paciente acalma-se, e a pressão sanguínea também é de fato apenas 140.

Quanto à vontade de sentido trata-se muito menos de “profecia”, porém muito mais de “empyry” [empíria]. O conceito está, aliás, há

muito validado e verificado empiricamente. Depois que Abraham Maslow já em 1966 (“Comments on Dr. Frank’s paper”, *Journal of Humanistic Psychology*, 6, 107) escrevera: “Eu concordo inteiramente com o Dr. Frankl que o interesse primário do homem é a vontade de sentido”, Crumbaugh e Maholick (“Uma tentativa psicométrica relacionada ao conceito de neurose noogênica de Viktor Frankl”, em Nikolaus Petriliowitsch, *A Questão do Sentido em Psicoterapia*, Darmstadt, 1972) bem como Elisabeth S. Lukas (*Logoterapia como Teoria da Personalidade*, Tese de doutoramento, Viena, 1971) trabalharam com milhares de voluntários na fundamentação empírica da teoria da vontade de sentido, no que, não menos importante, desenvolveram seus próprios testes. Entrementes vêm sendo sempre mais conhecidas as estatísticas das quais emerge a legitimidade da nossa teoria da motivação. Da grande quantidade do material colhido recentemente eu escolho apenas os resultados de um projeto de pesquisa que foi empreendido conjuntamente pelo American Council on Education e pela Universidade da Califórnia. De 189.733 estudantes de 360 universidades, 73,7% tinha como interesse primário — trata-se da mais elevada porcentagem! — um único objetivo: “developing a meaningful philosophy of life” — chegar a uma visão de mundo a partir da qual a vida é plena de sentido. Pode aqui, contudo, ser também indicado o resultado de um exame estatístico publicado pelo National Institut of Mental Health, do qual conclui-se que de 7948 estudantes de 48 escolas americanas de ensino superior, aproximadamente 16% viam seu objetivo “to make a lot of money” — fazer o máximo possível de dinheiro; enquanto o grupo maior — trata-se de 78% — queria uma coisa: “to find a meaning and purpose to my life” — encontrar um sentido em sua vida. E neste último exame estatístico trata-se de pesquisas que não foram realizadas por alunos meus.

O mesmo vale, porém, para adultos e não apenas para jovens. O Survey Research Center da Universidade de Michigan realizou uma consulta a 1533 operários sobre o valor que eles atribuem ao trabalho. O resultado da consulta foi que a sua remuneração só vinha em quinto lugar. Também Oliver A. Phillips, um dos pesquisadores que empregou a Logoterapia na administração, diz sobre a prioridade do sentido em relação ao dinheiro: “Mais gente do que nunca rebaixou o dinheiro em suas listas de prioridades”. Um número sempre maior de pessoas rebaixa o dinheiro em suas listas de prioridades (“New Course for Management”, em *Logotherapy in Action*, editado por Bulka, Fabry e Sahakian, Aronson, Nova Iorque, 1979.) Um outro entre estes pesquisadores, George A. Sargent, alerta contra o interpretar-se o alastrante mal-estar entre trabalhadores tendo como base antigos modelos teóricos de motivação: “Those studying the problem of work alienation usually base their analyses on implicit acceptance of

psychoanalytic, stimulus-response, or need-deprivation models. Logotherapy provides a better alternative with its coherent motivational theory focusing on man's search for meaning" (Aqueles que pesquisam o problema do alheamento no local de trabalho fundamentam sua análise na aceitação implícita do modelo psicanalítico, do esquema estímulo-resposta ou da "teoria da necessidade e fracasso". A Logoterapia, porém, oferece uma alternativa melhor com sua teoria sistemática da motivação, em cujo centro está o homem como ser que procura sentido. — "The Work Situation", em Bulka, Fabry e Sahakian, l.c.).

Aparentemente a expressão "valor de sobrevivência" que a psicologia moderna cunhou vai ao encontro da vontade de sentido. Não foi menos importante a lição que eu pude levar para casa de Auschwitz e Dachau: que os mais capazes, inclusive de sobreviver a tais situações-limite, eram os direcionados para o futuro, para algo ou alguém que os esperava. E uma série de psiquiatras confirmaram isso mais tarde no caso de prisioneiros de guerra nos acampamentos japoneses, norte-coreanos e norte-vietnamitas. Isso foi-me, de resto, também confirmado por três oficiais americanos que sobreviveram ao mais longo aprisionamento de guerra no Vietnã do Norte (até sete anos) e, como o acaso quis, foram meus alunos na Universidade Internacional Americana, na Califórnia. Lá eles relataram minuciosamente suas experiências, e o resumo unânime é o seguinte: foi a vontade de sentido que por fim os manteve em vida. Deveria agora, o que vale para indivíduos isolados, não valer para toda a humanidade, para repetir esta questão? e não deveria também, no final das contas, a única chance de sobrevivência da humanidade residir na vontade *comum* de um sentido *comum*? Isto ofereceria também a única chance de que haja uma época *sem* campos de concentração.

A propósito de campos de concentração: certa vez no campo de concentração de Theresienstadt, Tchecoslováquia, foram reunidos milhares de jovens para transporte, que na manhã seguinte seguiriam para o campo de concentração de Auschwitz. Na mesma manhã, porém, foi constatado que a biblioteca do campo fora arrombada. Cada um dos condenados à morte enfiara em seu saco de viagem obras de seus poetas favoritos, mas também livros científicos. Como provisão de viagem (ainda por sorte) para o desconhecido. E agora ainda vem alguém dizer-me: "Primeiro vem a razão, depois vem a moral".

A vontade de sentido não aparece só quando as necessidades "baixas", as "basic needs" [necessidades básicas], segundo Abraham Maslow, são satisfeitas e as necessidades "elevadas" tomaram lugar. Com a teoria da hierarquia das necessidades de Abraham Maslow nós não vamos adiante. A satisfação das necessidades mais elementares não

é de forma alguma uma condição necessária para a luta pelo sentido. A questão do sentido também é candente nos campos de morte, nos leitos de morte. Aí não vale *primum vivere, deinde philosophari* (primeiro permanecer com vida — depois veremos, depois nós podemos sempre continuar falando), mas *primum philosophari, deinde mori* (primeiro esclarecer a questão do sentido — e depois partir e morrer).

A satisfação das necessidades básicas não é tampouco uma condição suficiente para que uma necessidade mais elevada, como a necessidade de sentido, seja satisfeita. Ou documentamos nós muito pouco, que a questão do sentido irrompe até na sociedade do bem-estar social e da fluência?

Nós não falhamos, portanto, se nós vemos na sua independência em relação à satisfação de outras necessidades uma confirmação da hipótese segundo a qual a vontade de sentido representa uma motivação *sui generis*, que não se reduz a outras necessidades nem delas deriva (como também já foi empiricamente demonstrado por Crumbaugh, Kratochvil, Lukas, Maholick e Planova).

Se nos perguntarmos, como pode ocorrer que o fundamental fenômeno antropológico da auto-transcendência tenha sido simplesmente deixado de lado no contexto da prática da psicologia científica, torna-se recomendável partir de uma versão modificada, bem livre e independente da lei de Heisenberg: constatamos então que a simples observação de um processo já influencia o próprio processo. E também uma psicologia "do comportamento humano" — como indica esta expressão anódina — (que não procede de forma fenomenológica, mas antes) que se orienta pelo modelo metodológico das ciências naturais, — se compromete com uma falsificação, com uma desnaturalização, e com uma desumanização do sujeito humano, na medida em que este sujeito, submetido à observação, se transforma, inevitavelmente em objeto. É, porém, da essência de um sujeito que, por seu lado, ele próprio se relacione a objetos, e, na verdade, é a intencionalidade no sentido da fenomenologia de Brentano, Husserl e Scheler, que produz a relação entre sujeitos intencionais, ou seja, entre os atos intencionais que deles provém e os objetos intencionais. Tão logo deixemos de contemplar o ser sujeito do sujeito, nós perdemos de vista que ele tem objetos próprios.

O comportamento humano é humano apenas na medida em que ele finalmente trata de um agir-no-mundo, e o agir se deixa reduzir novamente ao ser-motivado-pelo-mundo. De fato, o mundo nos dá os motivos que nos desafiam à ação. Ele nos dá as razões para abordá-lo desta ou daquela forma, seja fazendo algo, seja amando alguém. E

todas essas razões, são colocadas entre parênteses quando o sujeito torna-se objeto e perde seu próprio objeto. O homem não é mais então um "ente no mundo" (Martin Heidegger), não é mais aleitado no mundo, mas apenas uma mônada sem-mundo e seu comportamento sem-fundamento e daí des-humano.

E para as razões de ser deste modo, retirado do mundo junto com o mundo, concorrem causas. A diferença? Tomemos o exemplo da cebola: quando corto cebola, correm-me lágrimas nos olhos. Isto tem uma causa: óleos etéreos estimulam minhas glândulas lacrimais; mas eu não tenho nenhum *motivo* para chorar. Eu teria um *motivo* para chorar, digamos, se alguém que amo morresse.

A psicologia científico-natural beneficia-se da falta de "motivos", em que um sujeito tornado sem objeto — numa palavra, um objeto — seja "levado" a agir num mundo que já então não existe mais — e então constrói causas: o modelo comportamental constrói seus diversos processos condicionantes, o modelo psicodinâmico suas pulsões. O *homo humanus*, agente no mundo, torna-se *homunculus*, seja como *reagente* a estímulos ou *ab-reagente* às pulsões.

Nós partimos do fato de que a vontade de sentido é ignorada pela ciência. Não menos ignorada é sua frustração. Como querem vocês porém, diagnosticar a depressão dos 60 estudantes na Universidade Estadual de Idaho ou tratar tal depressão terapeuticamente com base "na teoria clássica sobre psicodinâmica da ação de suicídio, que diz o seguinte: à perda de um objeto reage-se primeiro com ódio. Este ódio precisa ser imediatamente repetido. A defesa ocorre através de repressão a formas de vivência orais com a fantasia de incorporar o objeto perdido. O ódio volta-se contra a própria pessoa"¹⁷. Pois "nenhum neurótico tem consciência de intenções de suicídio que não sejam um impulso de morte contra outros, voltado contra si"¹⁸.

Ou crêem vocês que se poderiam evitar as 60 tentativas de suicídio na Universidade Estadual de Idaho, se vocês não se ativessem ao psicanalista, mas para mudar um pouco, fossem a um dos principais representantes da teoria da modificação do comportamento através do aprendizado, que consideram que nos casos de depressão "deve o paciente fazer uma chamada telefônica, cortar a grama do jardim, ou lavar louça, e essas ocupações deveriam ser elogiadas por terapeutas e

17. Heinz Henseler: "A ação do suicídio na perspectiva da teoria psicanalítica do narcisismo", *Psyche*, 29, 191, 1975.

18. Sigmund Freud: *Gesammelte Werke*, Vol. X, p. 438.

recompensadas de outra forma" (*American Journal of Psychotherapy*, 25, 362, 1971)? Eu temo que com tais medidas não conseguiríamos nada, muito menos ainda conseguiríamos que 60 estudantes da Universidade Estadual de Idaho se desviassem de sua tentativa de suicídio¹⁹.

Verificou-se que foi uma ilusão acreditar que seria desnecessário abordar a questão do sentido, e que precisaríamos apenas remover os processos psicodinâmicos que, segundo a psicanálise, seriam subjacentes a ela, e remover os processos de aprendizagem a ela subjacentes, segundo a terapia comportamental, para que "o sofrer de uma vida sem sentido" fosse espontaneamente curado²⁰.

19. Numa conferência na Sociedade Médica Austríaca de Psicoterapia, Elisabeth Lukas esclareceu a problemática com um exemplo: "Suponhamos que uma mulher de mais idade venha ao posto de aconselhamento devido a depressões ocasionais. Seus desejos são: ser feliz novamente e encontrar forças para participar de novo mais ativamente da vida. Do lado médico é claro que nenhum fator endógeno está em jogo. Todavia não é muito difícil, segundo a terapia comportamental projetar um programa de recompensas e reforços, no bojo do qual cada sorriso, cada expressão positiva e cada atividade, ainda que supérflua, seja fixada e reforçada. Poderia ser apresentado um plano para todo o dia, no interior do qual são inseridas pequenas ocupações cuja execução conduziria à escala seguinte, mais elevada, do reforço, na qual poderia ocorrer ajuda pessoal reforçada do terapeuta, contato com companheiros, determinadas transmissões pelo rádio, etc. Mas por fim" — e aí Elisabeth Lukas empreende aquela mudança de direção, tão urgente e essencial — "levanta-se a questão de saber *para que é propriamente bom que a paciente agora sorria mais freqüentemente ou passe mais ativamente seu dia*. A cliente também colocará cedo ou tarde esta questão, ou seja, para que eu fiz tudo isto? Se eu agora fico sentada passivamente ou obedeço a meu plano, se eu faço um olhar triste ou alegre, qual é então a diferença? A abordagem logoterapêutica junto à cliente não residiria na eliminação da indisposição depressiva ocasional, mas na construção de uma nova realização do sentido, adequada às suas condições. Isso não precisaria ser nada de grandioso em conteúdo ou em ações; por exemplo, a colocação de um animal doméstico — faminto e mal-tratado — sob os cuidados da cliente já pode apresentar um componente inicial." E Elisabeth Lukas fecha suas colocações com algumas observações mais gerais: "Vocês vêem, portanto, onde está a importância da Logoterapia para o trabalho de aconselhamento. Não são suas técnicas que são indispensáveis, são seus critérios relacionados aos objetivos. Certamente suas técnicas são de boa aplicação, mas elas são substituíveis. Pela escolha de métodos que existe hoje, não é no fundo relevante, se o medo ou os sentimentos obsessivos são levados ao desaparecimento com intenções paradoxais ou dessensibilização sistemática. A significação da Logoterapia para o trabalho de aconselhamento reside antes no fato de que ela capacita o terapeuta a encontrar uma finalidade terapêutica para seus clientes. Sob este aspecto ela está à frente do seu tempo. As diretrizes para uma adequada finalidade terapêutica recebem peso tanto maior quanto mais poder e influência ganha a psicoterapia. Quando talvez um dia se possa mudar quase tudo, a personalidade de uma pessoa, seu comportamento, seu conhecimento, ou até sua orientação de valores, então será decisiva a questão do sentido e finalidade dessas mudanças. E nenhuma direção, nenhum método e nenhuma escola possui para tanto tais critérios e ajudas para oferecer como a Logoterapia."

20. Por assim dizer: "Buscai o reino de Freud e Skinner e tudo o mais vos será dado".

Repetidamente passa-se por cima e se esquece que “um paciente não apenas se sente menosprezado enquanto ser humano quando se interessa exclusivamente pelas suas funções corporais, mas também lá onde ele se vê como objeto de estudos e manipulações psicológicas” diz von Baeyer (*Auxílio de Saúde — Política de Saúde*, 7, 197, 1958) e pensa, talvez, que a doença esteja localizada para além do tratamento físico, mais profundamente, “porque o mais íntimo toca mais e vem à tona com mais força. Não há apenas o objetivismo frio da medicina científico-natural, mas também o objetivismo frio da psicologia e de uma medicina saturada de psicologia”.

Eu gostaria de dizer: um paciente que se submete a uma operação não é nem de longe tão despersonalizado e desumanamente tratado pelo cirurgião quanto um paciente do qual o psiquiatra se aproxima como se fosse um “aparelho psíquico” que necessita de reparo, como freqüentemente ocorre. “Quando eu ainda era criança”, lembra-se Joseph B. Fabry, (*A Luta pelo Sentido. Uma Introdução à Logoterapia*, Herder, Freiburg im Breisgau, 1978), “o nosso médico da família visitava semanalmente nossa avó, que então podia falar de todas as suas preocupações e dores da alma. Hoje submeto-me anualmente a um minucioso exame de três horas de duração, passando de uma enfermeira a outra, de um aparelho a outro, e tendo finalmente que responder a um questionário de 150 perguntas que o computador programa para auxiliar no diagnóstico. Eu sei que a assistência médica que recebo na citada clínica é incomparavelmente melhor do que aquela que o médico da família da minha avó podia oferecer, mas algo perdeu-se em virtude deste desenvolvimento continuado da técnica médica. E quando escuto as perguntas que são colocadas por Frankl após suas conferências americanas, então entendo *que este algo não falta menos na psicoterapia moderna*”. O que Fabry aqui nos conta prova, mais uma vez, que a despersonalização ou desumanização não pára diante da psicoterapia,

Apenas pode acontecer que algo lhes seja retirado. Um conhecido psiquiatra católico escreveu: “em 90% dos casos nos quais padres saíram para formação terapêutica, os padres deixaram o sacerdócio” (*Rheinischer Merkur*, 23.1.1976). O colega não quer com isto chamar a atenção para o efeito colateral da psicanálise, potencialmente aterrador para a fé, mas ele interpreta estatisticamente a ineficiência da pastoral e fala “do pressentimento instintivo de que uma análise didática proporciona mais alterações das pessoas do que a igreja tem hoje a oferecer” (*Idem*, 30.1.1976). Von Gebattel falou certa vez do “deslocamento da humanidade ocidental do pároco para o médico da alma”. Hoje podemos falar de um deslocamento do pároco da pastoral para a psicanálise. Isto vem do fato de o pároco não ser analisado didaticamente, mas de não ser analisado [nicht lehranalytisiert werden, sondern leernanalytisiert]. (jogo de palavras intraduzível).

mas antes — como sublinhado e acentuado por Baeyer — é nela mais dolorosamente vivido e experimentado²¹.

Agora vocês entenderão por que eu defendo antes uma humanização do que uma psicologização da medicina. (“Psicologização — ou humanização da medicina?” *Der Praktische Arzt* [O Médico Prático], ano 18, caderno 4, p. 334, 1981.) Pois eu não acho importante *que sempre mais médicos “arranquem” sempre mais complexos de sempre mais pacientes*, para adaptar-me à escolha de palavras de Baeyer. O que se faz muito mais necessário é que nós, médicos, nos libertemos de uma imagem envelhecida do homem, no quadro da qual nós veríamos na psique do homem um “aparato” e “mecanismo”, ou seja, veríamos na psique algo que teríamos que consertar, como uma máquina. Quem se toma por técnico da medicina apenas prova que vê no doente um “homem-máquina”. O *medicus humanus*, porém, descobre o *homo patiens*, ele vê sob a doença o homem que padece. E ele descobre o *humanissimum*: a vontade de sentido, “da luta pelo sentido”, que não pára e não deve parar diante do sofrimento; pois devemos distinguir entre sofrer e desesperar. Uma dor, uma doença pode ser incurável; mas o paciente só se desespera quando não pode ver qualquer sentido no sofrimento.

Como podemos verdadeiramente, porém, contornar a sensação de falta de sentido? Podemos falar da questão do sentido e não dar uma resposta? Ou podemos fazer com que a questão do sentido seja vista como uma resposta (que é o que sugere fazer o Existencialismo)? Isto significaria proceder da forma como o guia turístico de Salzburgo, que prazerosamente levou um turista prussiano ao topo de um monte e ao descortinar-se o panorama que se oferecia à sua vista, ouve a pergunta: “Diga-me, como se chama o monte a nossa frente?”, “Que monte?” pergunta o guia de Salzburgo. “Muito obrigado”, responde o turista, *tomando uma pergunta pela resposta*.

Nós sabemos que “sofrer de vida sem sentido” é um sofrimento, mas não uma doença. É, porém, a vida realmente sem sentido? E se tivesse sentido: seria possível comunicá-lo? Podemos nós dar sentido?

Antes de mais nada devemos estar alegres hoje se o sentido não nos é retirado. Retirado pelo reducionismo, pelo niilismo de hoje. O

21. Deve-se atentar apenas à escolha de palavras que o psicoterapeuta mediano atual usa e notar-se-á quanto a mecanização e tecnificação infiltraram-se na “moderna psicoterapia”: Assim a expressão “terapia” dá lugar hoje à palavra da moda “estratégia”. O ressaibo manipulativo aparentemente não incomoda ninguém.

reducionismo não se trai, como o niilismo de ontem, através de frases ocas sobre o nada, mas o faz através da expressão “nada senão”. Eu ainda posso me lembrar muito bem do meu professor de História Natural que, andando pela sua sala de aula no ginásio, ensinava que “A vida no final das contas nada mais é senão um processo de combustão — um processo de oxidação”. Levantei-me depressa e com grande emoção contradisse-lhe: “Sim, que sentido tem então toda a vida?” Concebido no caso concreto o reducionismo esconde-se atrás de um oxidacionismo...

O reducionismo conta proezas não apenas verbalmente, mas também por escrito. Por ocasião de uma conferência que eu tinha que fazer a convite do PEN-Club sob o título “A Psychiatrist Looks at Literature” (O que diz um psiquiatra sobre a literatura moderna), insisti com poetas e escritores para que parassem de uma vez de rebaixar o homem e de zombar do mundo. É claro, digo eu, que não é tarefa da literatura embelezar artificialmente o mundo, torná-lo inofensivo. Certamente porém que deve ser sua tarefa iluminar uma possibilidade para além da realidade, a possibilidade de uma alteração da realidade, a possibilidade de uma reforma da realidade. O mundo está mal — a quem você diz isso? Ele não é sadio. Mas você precisa compreender que, como médico, causa-me repugnância deixá-lo como está. O mundo não é sadio, mas é curável. Se o escritor não é capaz, digo finalmente, de imunizar o leitor contra o desespero, então ele deve pelo menos deixar de infetá-lo com o desespero.

O que vale para a literatura de “ficção” não vale menos para a literatura de “não-ficção”, para livros sobre as várias especialidades. Uma definição dos valores diz que se trata de nada mais que formações reativas, mecanismos de defesa. Contra esta interpretação eu mesmo “reagi”, quando disse que eu nunca estaria disposto a viver pelas minhas formações reativas, ou mesmo a morrer por meus mecanismos de defesa. Devemos porém refletir sobre o que significa para um jovem quando fenômenos como sentido e valores são colocados desta forma num leito de Procusto. Conheço o caso de um jovem casal americano, recém-chegado da África, onde serviram no quadro do Peace Corps. Eles voltaram decepcionados e amargurados. Verificou-se que por um mês inteiro tiveram que participar de reuniões de um grupo que foram arranjadas por um psicólogo. No início fez-se aparentemente uma espécie de *Inquisição*. O psicólogo: “Porque os senhores entraram no Peace Corps?” O casal: “Nós queríamos ajudar pessoas que estão menos bem que nós”. Ele: “Isto significa que os senhores precisam ser superiores a eles”. Eles: “De alguma forma”. Ele: “E isto significa que os senhores têm necessidade de colocar sua superioridade à prova. Seu motivo

verdadeiro é, portanto, a necessidade inconsciente de provar a si mesmos e aos outros, quão superiores a eles os senhores são”. Eles: “Nós nunca vimos desta forma, mas o senhor é de qualquer forma um psicólogo, o senhor deve, portanto, saber melhor”. E desta forma prosseguiram as reuniões do grupo. Os membros do grupo acabaram tendo que compreender sua abnegação, seu entusiasmo pelo Peace Corps, a renúncia e privação com a qual pagaram seu devotamento, como um simples complexo. O pior foi, porém, que nosso homem de confiança garantiu que os jovens que se submeteram e se entregaram a uma tal *doutrinação*, também aprenderam a jogar seus motivos “verdadeiros” uns sobre os outros. Os motivos não foram levados a sério desde o início, nada foi tomado por autêntico, tudo foi interpretado como expressão e resultado de processos psicodinâmicos inconscientes, e uma neurose coletiva foi criada, a partir da qual espionavam-se e observavam-se uns aos outros e principalmente a si mesmos. Um psicanalista proeminente escreveu certa vez: “Ex-patients analyse their motives in all situations when they feel anxious: this must be penis-envy, this must be incestuous attraction, castration fear, Oedipal rivalry, polymorphous perversity and so on”. (Ex-pacientes analisam seus motivos, sempre que ficam nervosos: um motivo era na realidade inveja do pênis, sob o outro estava o desejo de incesto, o medo de castração, o complexo de Édipo, perversidade polimorfa e assim por diante.)²²

Margarete Mitscherlich (*Das Ende der Vorbilder* [O Fim dos Modelos], Piper, Munique, 1978) chama a atenção “sobre semelhanças entre *Marx e Freud*” e declara que “ambos tinham, como expressa Bloch, uma forte tendência criminalística, que desmascara a superestrutura (o espiritual) como ‘nada-senão’”. Desta forma a assim chamada Psicologia Profunda também pode ser chamada com prazer de psicologia desmascaradora. Agora, desmascarar é inteiramente legítimo. Com a condição de que se pare onde o “psicólogo desmascarador” é confrontado com um fenômeno que não se deixa desmascarar pelo simples fato de ser autêntico. Se ele, porém, não pára de desmascarar, então ele desmascara apenas uma coisa, a saber, seu próprio motivo inconsciente, e este é rebaixar e desvalorizar o humano no homem.

No reducionismo, porém, não é ignorada apenas a vontade de sentido, mas a própria vontade. Podemos falar aí de um *deducionismo*. O comportamento é reduzido respectivamente a processos psicodinâmicos de aprendizagem, bioquímicos ou sócio-econômicos²³. O comportamento

22. E. Becker: *The denial of death*, Free Press, Nova Iorque, 1977.

23. Nem sequer a análise existencial de Medard Boss está livre de deducionismo. Ele se pergunta “sob quais super-exigências, no interior de quais estruturas de relacionamento

humano, assim quer fazer-nos acreditar o deducionismo, “nada mais” é senão resultado e produto de outra coisa. Mas seu “auto-entendimento ontológico pré-reflexivo”, como eu o chamo, ensina ao homem algo melhor: ele é formador — e em casos necessários reformador — da realidade²⁴. O deducionismo, porém, quer convencer o homem de que ele seria uma vítima de certas relações. Com isto manipula o deducionismo a atual neurose de massa. Pois o fatalismo está presente na sintomatologia da neurose atual de massa.

O deducionismo ajuda os criminosos com um álibi. Agora são mecanismos psicodinâmicos ou processos condicionados, através dos quais exime-se de responsabilidade. A essência do homem pertence não apenas a liberdade de ser culpado, mas também a responsabilidade de desenvolver-se para além da culpa. Neste sentido eu falei certa vez aos presidiários de San Quentin, atendendo ao convite do diretor desta prisão californiana para fazer uma conferência. Joseph B. Fabry, da Universidade da Califórnia, que acompanhou-me até lá — San Quentin abriga apenas os criminosos mais pesados —, descreveu a reação dos prisioneiros: “Os psicólogos perguntam-nos sempre por nossa infância e por tudo de horroroso que ocorreu no passado. Sempre o passado — não se agüenta mais — sempre o passado. Eles oprimem-nos como uma mó que arrastamos conosco por toda parte. A maioria de nós nem ouve mais as conferências de psicólogos. Eu só ouvi a conferência de Frankl porque li que ele também foi um prisioneiro.” Outros comentários foram os seguintes: “Tratam-nos como criminosos sem esperança ou como psicopatas, tanto aqui na prisão, como fora, e assim desistimos finalmente de tentar qualquer outra coisa. Também, por quê? Frankl disse algo inteiramente diferente. Depois do que ele disse, mudar-me é algo que depende inteiramente de mim” (Joseph B. Fabry *A Luta pelo Sentido. Uma introdução à Logoterapia*, Herder, Freiburg im Breisgau, 1980).

Tenho aqui uma carta do “número” 87.084. Ela vem da prisão de Illinois. E diz: “The criminal never has a chance to explain himself. He is offered a variety of excuses to choose from. Society is blamed and in many instances the blame is put on the victim.” (Um criminoso não tem nenhuma oportunidade de se fazer compreender. O que, apenas e

social esta pessoa não pode se comportar de outra forma que não daquela que de acordo com os psiquiatras se costuma chamar de esquizofrênica?” (Cp. V. E. Frankl, *Teoria e Terapia da Neurose*, 4ª ed., Munique, 1975, p. 61)

24. Ele é também formador de si mesmo; pois o homem é o ser que tem que sempre decidir o que ele é. É verdade: o homem é o ser que inventou a câmara de gás. Mas isto é apenas meia verdade; pois ele é também o ser que, de pé e com uma prece nos lábios, foi ao encontro da morte nessas câmaras de gás.

tão somente, lhe é oferecido é um sortimento de desculpas entre as quais ele pode escolher. A culpada é a sociedade e em muitos casos a culpa é imputada à vítima.)

Passa-se por cima e se esquece que “a sociedade” é também a prejudicada e não apenas a culpada na criminalidade dos criminosos²⁵. Antigamente pensava-se: “Onde houver fortes, coloquemo-nos do lado dos fracos”. Hoje a administração da justiça parece dizer: “onde há vítima, coloquemo-nos do lado do réu”.

Mas também aí esboça-se uma mudança. Um dos centros de reabilitação para jovens criminosos é caracterizado desta forma: “The non-Freudian therapy does not permit the kids to blame society, family, school or friends — only themselves. They have a free will, they are told, which they should exercise.” (*Time*, 11.7.1977). (A terapia não-freudiana não permite que os jovens atribuam a culpa à sociedade, à família, à escola ou ao círculo de amigos. A culpa é apenas e somente deles mesmos. Eles são convencidos de que sua vontade é livre²⁶ e que só precisam fazer uso dessa vontade livre.)

O que vale para a educação desses centros vale também para a educação doméstica. Isto liquidaria simultaneamente com o “complexo dos pais maldosos”, como o chama Elisabeth S. Lukas, repetidamente citada: “Não se pode economizar censuras aos meus colegas de profissão”, diz esta diretora de um posto de aconselhamento urbano, “que durante décadas procuraram falhas na educação dos pais, até que finalmente grande parte deles ficaram enormemente inseguros e só por isso cometiam erros. A isto acrescenta-se uma superabundância de literatura pedagógica contraditória. Os pais tornaram-se os objetos de ataque ideais em qualquer falha do desenvolvimento da geração jovem, e não é de se admirar que quando os jovens, por seu lado, face a qualquer dificuldade transfiram a culpa aos seus pais. As origens dessa extrema acumulação de culpa sobre os pais remontam sabidamente à imagem do homem criada pela psicanálise, na qual os sonhos infantis são sabidamente supervalorizados. Comprovadamente fica mais fácil ao paciente, por um lado, quando ele tem o sentimento de ver relações causais e pode derivar seu vir-a-ser a partir da sua infância e de sua educação; por outro lado, porém, reduz-se comprovadamente da mesma forma, num

25. Para a família ocorre algo de análogo em conexão com a esquizofrenia, que ela verdadeiramente quase nunca gera, como hoje se diz dela de bom grado e repetidas vezes.

26. Meu comportamento é comportamento determinado na medida em que ou é consequência de motivos, ou efeito de causas. No primeiro caso ele é livre, isto é, livre de causas, no último, não. Liberdade é, portanto, liberdade de determinantes não cognitivos, mas não liberdade de motivos (móveis interiores).

processo de realimentação, a própria consciência de responsabilidade do paciente por seu fazer e agir.”

“Normalmente argumenta-se assim”, diz Lene Skolnick, “que fatores negativos conduzem a falhas no desenvolvimento”, e ela admite “que pessoas psiquicamente doentes provenham freqüentemente de uniões desfeitas, famílias briguentas, pessoas que sofreram com a mãe dominadora, ou escorraçadora, ou muito possessiva, pessoas que tiveram um pai violento ou insuficiente. Mas é uma realidade que a maioria das crianças que tiveram distúrbios no seu desenvolvimento e cedo experimentaram sofrimento, *tornaram-se adultos inteiramente normais*.” E Lene Skolnick apóia-se numa pesquisa do Instituto para Desenvolvimento Humano da Universidade da Califórnia (Jean Macfarlane: “Perspectives on Personality Consistency and Change from the Guidance Study”, *Vita Humana*, Vol. 7, nº 2, 1964): “A suposição era que crianças de famílias desfeitas teriam dificuldades como adultos e que crianças que tiveram uma infância feliz e bem sucedida, seriam adultos felizes. *Em dois terços dos casos não foi assim*. Os efeitos traumáticos do estresse na infância foram superestimados. Mas não apenas isso. Também voluntários para a experiência com infância sem problemas tinham sido mal avaliados: muitos deles, como adultos, foram tudo menos felizes, satisfeitos, sem preocupação ou sequer tornaram-se personalidades maduras.”

Um caso é excepcionalmente ilustrativo e instrutivo nesta perspectiva, como nota Elisabeth S. Lukas em artigo em *The International Forum for Logotherapy*: “Há pouco estive uma mãe comigo para aconselhamento de uma de suas filhas, cujo desenvolvimento psíquico era falho. Em conversa verificou-se que a segunda filha desta senhora não fora desejada desde o início, foi dada desde o nascimento aos seus avós e só mais tarde voltou à mãe, e além disso foi finalmente violentada pelo próprio pai, tendo pouco depois deixado a família. Esta segunda filha desenvolveu-se como uma mulher saudável, aplicada no trabalho e tem um namorado simpático. A outra filha, porém, fora desejada e cresceu com uma alta dose de dedicação, ela não foi violentada e tinha as melhores chances de desenvolvimento; não obstante ela tornou-se psiquicamente frágil e cheia de problemas. Agora, portanto, *esta é a realidade que não está nos manuais de psicologia*: a idéia de traumas duradouros repousa sobre pernas bambas. A realidade é que também alguém que sofreu choques severos pode continuar a viver normalmente, e que também alguém que cresceu em ambiente positivo pode desenvolver-se com falhas” (Elisabeth S. Lukas, “The Best Possible Advice”, *The International Forum for Logotherapy*, vol. 3, nº 2, outono de 1980, 13-24).

Hoje devemos, portanto, estar alegres, se o sentido não nos é retirado pelo reducionismo ou pelo deducionismo. Podemos, porém, dar sentido, ou restituí-lo? E quem é competente aí? No fundo, nós, psiquiatras? Será que Wolfgang Loch tem razão quando diz “que no diálogo psicanalítico trata-se primeiramente do intento dos dois parceiros de criar para o paciente um novo sentido de vida”?²⁷

Em contraposição a isso está o que Theodor W. Adorno diz na sua *Dialética Negativa* (*Gesammelte Schriften*, Frankfurt, 1973): “O conceito de sentido envolve objetividade além de todo fazer.” Ou será que Margarete Mitscherlich tem razão (*O Fim dos Modelos*, l.c.), quando afirma que não pode passar despercebido, “que, na psicanálise as pessoas se ocupam cada vez mais em compreender as causas dos sentimentos da profunda e íntima ausência de valor e do vazio, com o objetivo de devolver ao paciente a possibilidade de dar um sentido à sua vida”? Isso, como dito inicialmente, para não esquecer que a perda dos valores tradicionais, que leva à falta de sentido e ao sentimento de vazio, não é curada pela re-“produção” dos velhos valores, pela sua “restituição aos pacientes”, como os psicanalistas mencionados sugerem. Sentido é algo que não se deixa dar. Mas precisa ser encontrado. E na verdade este processo de procura de sentido vai resultar em uma percepção da forma. Os fundadores da psicologia da forma [*Gestalt*], Lewin e Wertheimer, já falavam em um caráter de exigência que faz parte de cada situação particular com a qual a realidade nos confronta. O que caracteriza a percepção do sentido em relação à percepção da forma é, na minha opinião, o seguinte: não é percebida simplesmente uma “figura”, que salta aos nossos olhos, se destacando de um fundo; na percepção do sentido, trata-se da descoberta de uma possibilidade diante do pano de fundo da realidade. Na verdade, trata-se da possibilidade de se transformar a realidade.

O homem é um ser à procura de sentido. Na busca do sentido só a consciência o ajuda. Assim se pode, pois, definir o órgão de sentido nele “embutido”. Ele ilumina a respectiva possibilidade de sentido subjacente à realidade, e torna transparente a realidade em relação à possibilidade de sentido.

A consciência não é, porém, apenas descobridora de sentido, mas tem direito de veto em relação aos meios de realização do sentido. Isso vale em especial para a política. Não é simplesmente verdade que o fim

27. *Psyche, Zeitschrift für Psychoanalyse und ihre Anwendungen*, editada por Alexander Mitscherlich, 30, 1976.

justifica os meios; mais correto é que há meios cuja própria aplicação consegue desacreditar o mais santo fim.

A possibilidade de sentido é respectivamente única e original. De sua singularidade segue-se, porém, que a possibilidade de satisfação do sentido é transitória, que ela é fugidia. Ela tem “kairós” — caráter! Quando nós não realizamos uma tal possibilidade, então ela nos escapa para sempre. Se porém, nós a realizamos uma vez, então nós a realizamos *de uma vez por todas*. Então nós salvamos no passado [*Vergangensein*] a realidade da qual fizemos uma possibilidade. Pois ela é guardada no passado. Lá ela é preservada contra a transitoriedade. No passado nada é inexoravelmente perdido, mas tudo é resgatado de forma indelével. Comumente o homem vê apenas o restolho da transitoriedade; o que ele deixa de ver são os celeiros cheios de passado. O que sempre fizemos e criamos, o que sempre vivenciamos e experimentamos — nós colocamos a salvo nesses celeiros, e nada e ninguém pode jamais bani-lo.

“Pervixi; neque enim fortuna malignor unquam
Eripiet nobis quod prior hora dedit.”
[Vivi completamente; jamais a fortuna mais maligna arrancará
de nós aquilo que a primeira hora nos deu]
(Titus Petronius Arbiter)

Mas nós já dissemos que a possibilidade de preencher o sentido é singular. Ao contrário dos valores que eu gostaria de definir como universais do sentido, o sentido é único. Por isso o sentido não é, mais uma vez ao contrário dos valores, transmissível pela tradição. Pelo mesmo motivo ele também não é afetado, ele não pode, portanto, ser afetado pela tão característica perda de valores do nosso tempo. Mas até mesmo se toda tradição, e com ela todos os valores se desmoronassem, ainda assim sempre se encontraria sentido e poder-se-ia sempre dizer: os valores morreram, viva o sentido²⁸.

Da singularidade do sentido acima citada segue-se, porém, que o sentido é sempre um outro. Cada dia, cada hora proporciona um novo sentido, e um sentido especial espera cada pessoa. O sentido é, portanto, sempre um outro. Mas sempre há um, até o fim. Pois não há pessoa para a qual a vida não prepararia uma tarefa, e não há situação na qual a vida pararia de nos oferecer uma possibilidade de sentido. E uma análise fenomenológica do auto-entendimento ontológico

28. E na verdade os valores vivem não mais porque e na medida em que o homem de hoje pergunta *por que* ele deve realizá-los, em outras palavras, que sentido pode ter realizá-los. Hoje a questão do sentido é prioritária.

pré-reflexivo do homem revelaria que ele sempre sabe por quais caminhos se encontra o sentido — a vida permite a realização do sentido. Se nós, alguém de qualquer opinião preconcebida estamos de acordo com um inventário rigorosamente empírico, e analisamos a forma e o modo como o homem simples e modesto, o homem da rua, distante da doutrinação por parte de qualquer ideologia, entende sua condição de homem, e sobretudo, como ele se dispõe a realizar sua vida com sentido, então verifica-se que há, por assim dizer, três vias principais através das quais encontra-se sentido:

Primeiro pode minha vida tornar-se plena de sentido porque eu realizo uma ação, crio uma obra. Não precisa de forma alguma, sabe lá Deus, tratar-se de “uma obra”. Georg Moser falou certa vez de um “lixeiro que recebeu há alguns anos a cruz do mérito federal. Ele procurava nos tonéis e depósitos de lixo os brinquedos jogados fora, consertava-os à noite e presenteava crianças necessitadas. Dotado de habilidade, ele conquistou para a sua metódica profissão já plena de sentido, um segundo e ainda mais brilhante sentido.” (*Wie finde ich zum Sinn des Lebens?* [Como encontro eu o sentido da vida], Herder, Freiburg im Breisgau, 1978)

Sentido também pode-se encontrar através do que eu vivencio²⁹ — vivencio algo ou alguém, e vivenciar alguém em sua total originalidade e singularidade significa amá-lo. De novo vale, sabe Deus, que não é para ser entendido de forma grandiloquente, mas inteiramente “down to earth” [aqui na terra]. À minha frente está uma carta da qual gostaria de citar algumas passagens: “Em 14 dias estarei com 87 anos. Para mim cada dia é um presente. Eu posso olhar para o céu, para o agradável parque, posso falar com as árvores, receber amigos à tarde. Eu sou surdo, mas meu íntimo fala, eu quase não posso andar, mas posso pensar — meu agradecimento em reação a isto é verdadeiramente sem limites.”

Por fim mostra-se que lá onde somos confrontados com um destino que não se deixa mudar, especialmente não se deixa mudar *por*

29. Edith Weisskopf-Joelson (“The Place of Logotherapy in the World Today”, *The International Forum for Logotherapy*, 3, 3, 1980) acha que a axiologia logoterapêutica, que ao lado da “criatividade” também dá muito espaço aos valores de vivência, não é desprovida de relevância numa sociedade orientada pelo desempenho: “The logotherapeutic notion that experiencing can be as valuable as achieving is therapeutic because it compensates for our on-sided emphasis on the external world of achievement at the expense of the internal world of experience”. (A convicção logoterapêutica, de que pode ser tão significativo vivenciar algo, como produzir algo, é muito valiosa terapeuticamente porque contrabalança a ênfase unilateral que atribuímos ao desempenho tão disseminado, e nossa inclinação a forçar o sucesso [e ainda mais: concorrer com o sucesso] às custas da riqueza de vivências.)

enquanto — digamos com uma doença incurável, com um câncer inoperável —, que, portanto, também lá onde somos vítimas sem ajuda, lançados numa situação sem esperança, também lá, sim, exatamente lá, a vida pode ainda sempre se transformar numa vida plena de sentido; pois então nós podemos realizar até o mais humano no homem e simultaneamente dar testemunho das mais humanas capacidades humanas: transformar uma tragédia em triunfo, um sofrimento em uma realização humana. Georg Moser reproduz uma história contada por um médico: poucos anos após a Segunda Guerra Mundial um médico encontra uma mulher judia que usava uma pulseira com os dentes de leite de seus filhos moldados em ouro. “Uma bela pulseira”, notou o médico. “Sim”, respondeu a mulher; “este dentinho é de Miriam, este de Esther e este de Samuel...” Ela falou de seus filhos por ordem de idade. “Nove filhos”, completou, “e todos foram arrastados para a câmara de gás”. Consternado, o médico perguntou: “Como a senhora pode viver com tal pulseira?” Com domínio de si a mulher respondeu: “Em Israel assumi a direção de uma casa de órfãos”. (*Como encontro eu o sentido da vida?*, l.c.)

Com base nesta possibilidade de transfigurar o sofrimento pessoal em uma realização humana, a vida é potencialmente plena de sentido até o fim — no geral, contudo, vale só “em último lugar” o realizar a possibilidade de também dar uma forma plena de sentido ao sofrimento e à morte.

Não se pode, portanto, dar sentido, e não podemos dizer *o que* é o sentido; mas certamente podemos dar a entender *que* a vida tem um sentido, sim, mais que isto: que mantém este sentido sob todas as condições e circunstâncias, que, portanto, em contraposição à sensação de falta de sentido, a vida é plena de sentido *e assim permanece* até o último momento, até nosso último suspiro. *Com isto quebramos um tabu*. No seu romance *Natalie Natalia* diz Nicholas Mosley: “There is a subject nowadays which is taboo in the way that sexuality was once taboo; which is to talk about life as if it had any meaning”. (Há hoje um tema que é tabu da mesma forma que a sexualidade o foi, e ele é falar da vida como se ela não tivesse o menor sentido).

Essa teoria do sentido [*Sinnlehre*] voltada contra o vazio da vida [*Sinnleere*], esta Logo-teoria subjacente à Logoterapia foi já há muito confirmada empiricamente por uma série de projetos de pesquisa metodologicamente cristalinos. Na literatura logoterapêutica encontram-se

publicações de Brown, Casciani, Crumbaugh, Dansart, Durlak, Kratochvil, Lukas, Lunceford³⁰, Mason, Meier, Murphy, Planova, Popielski, Richmond, Roberts, Ruch, Sallee, Smith, Yarnell e Young, das quais infere-se que é possível encontrar sentido na vida — e isso por princípio independe de a que sexo uma pessoa pertence, qual sua idade, seu quociente de inteligência e sua formação escolar, sua estrutura de caráter e seu ambiente. E finalmente pôde se comprovar que o homem pode encontrar sentido independente de ser ou não religioso³¹, e para o caso em que ele é religioso, é também mais uma vez independente da religião à qual ele possa pertencer. Pode ser mais fácil ao homem religioso encontrar um sentido na vida, mas o médico não deve nem pode obrigá-lo ou forçá-lo a ter uma crença; obrigar-se a isto não pode sequer o próprio paciente, pois não se pode “querer” acreditar. Além disso, “a crença em Deus não é receita patenteada para toda crise de sentido de nossa vida” e “as igrejas contribuem freqüentemente mais para a crise de sentido do que para se encontrar sentido” (Hans Küng). Permanece, portanto, que a procura de sentido e sua realização são independentes de se alguém é religioso ou irreligioso.

Nossa Logoteoria pode ser respaldada não apenas empiricamente, mas também na prática. O que quase não ousamos falar é colocado na prática por nossos pacientes. Nós não temos que ensiná-los, nós temos que aprender com eles³². E eu posso cantar uma canção sobre isto. Por um quarto de século fui presidente da seção de neurologia de um hospital, e *eu conheço os rapazes que ainda ontem corriam na yamaha e hoje estão aí paralisados, e as moças que ainda ontem*

30. Lunceford pensa que para os negros pobres há a mesma possibilidade que os ricos brancos têm de encontrar sentido (Lunceford é ele mesmo um negro que, oriundo das mais pobres condições que se pode imaginar, chegou até a tornar-se professor universitário), e na verdade ele argumenta da seguinte forma: “In his capacity to find meaning, the poor black is equal to the rich white, and equality is the chief goal of today's minorities in the United States. If it is possible to change one's attitude about something as unchangeable as the color of one's skin, it is possible to change one's attitude about any limitation.” (O negro pobre iguala-se ao branco rico em sua capacidade de encontrar sentido, e essa igualdade é hoje o objetivo de luta das minorias nos Estados Unidos. Tão logo seja possível que uma pessoa mude sua postura em relação a um fato tão inalterável como o da cor da própria pele, pode-se mudar esta postura em relação a qualquer limitação. — “Minorities”, em *Logotherapy in Action*, editado por Bulka, Fabry e Sahakian, Aronson, Nova Iorque, 1979.)

31. Brown descobriu recentemente “muito baixas correlações entre os resultados dos testes de sentido na vida e a freqüência a igreja”, o que confirma estatisticamente a independência de ambos.

32. Quão apropriadamente diz Christine Allen, diretora do Palliative Care Service na Universidade da Concórdia em Montreal: “São os doentes que ajudam os sadios na luta para encontrar sentido”.

dançavam na discoteca e hoje estão diante da diagnose de um tumor cerebral, eu sou testemunha disso, do que o homem é capaz quando se trata de dominar tais destinos. Nossos pacientes, diz-se, convencem-se de que a vida até *in extremis e in ultimis* [nos últimos momentos] tem sentido. Assim relata a professora Patricia L. Stark, do Alabama, numa carta de 29 de março de 1979 a mim dirigida: "I have a 22 year old female client who was spinal cord injured at age 18 by a gunshot wound as she walked to the grocery store. Her injury level is C 4, and she can only accomplish tasks by use of a mouthstick. She feels the purpose of her life is quite clear. She watches the newspapers and television for stories of people in trouble and writes to them (typing with a mouthstick) to give them words of comfort and encouragement." (Uma paciente de 22 anos de idade que aos 18 foi ferida por um tiro na coluna, quando estava a caminho da mercearia. O ferimento foi na altura da quarta vértebra e a paciente só pode fazer algo com auxílio de uma barra entre as arcadas dentárias. O sentido de sua vida, porém, é muito claro para ela: ela acompanha as informações de jornal e televisão relativas a pessoas que possam ter caído em dificuldades — então escreve-lhes — datilografando com ajuda da barra entre os dentes! — para consolá-las e encorajá-las.)

Como ficou claro, seria possível destilar uma axiologia da análise fenomenológica da vivência valorativa do homem da rua, para a qual uma tricotomia é característica. Há três categorias de valores e na verdade os valores anteriormente caracterizados como "criativos, valores de vivência e de orientação" (Viktor Frankl, "Sobre a problemática espiritual da psicoterapia", *Zentralblatt für Psychotherapie*, 10, 33, 1938). Essa tricotomia pode ser confirmada de forma interessante com base no material de análise de fatores fornecido por 1340 pessoas — mais que isto: a hierarquia que domina entre as três categorias e segundo a qual os valores de orientação são mais elevados que os criativos e os de vivência, puderam ser confirmados com o mesmo método (Elisabeth S. Lukas). Verificou-se que o eixo (da análise de fatores) sobre o qual apóiam-se os valores de orientação é ortogonal em relação ao eixo sobre o qual apóiam-se os outros valores. Trata-se, portanto, de uma outra dimensão.

E na verdade trata-se de uma dimensão *mais elevada*. Como se entende isto? Falou-se que uma possibilidade de sentido significa possibilidade de modificar a realidade. Uma tal mudança ocorre — na medida em que é possível — ou quando a situação é alterada ou quando o homem — na medida em que *isto* é necessário — transforma *a si mesmo*. De fato exige-se do homem que cresça, amadureça, supere a si mesmo exatamente lá onde ele não pode alterar sua situação! E desta

forma, no sofrimento, conseguir a *mais alta* realização, tornar real em si mesmo a *mais alta* possibilidade".

Que de fato é o sofrimento que dá ao homem a chance de crescer, principalmente "transformar a si mesmo", ninguém descreveu mais adequadamente do que o pintor e escultor israelense Yehuda Bacon, que ainda como criança foi levado a Auschwitz e após sua libertação perguntava pelo sentido que poderiam ter os anos que passara em Auschwitz; ele escreve: "Como garoto eu pensava: eu vou falar ao mundo o que eu vi em Auschwitz — na esperança de que o mundo se tornasse outro; mas o mundo não se modificou, e o mundo nada quis ouvir sobre Auschwitz. Só muito mais tarde eu compreendi verdadeiramente qual é o *sentido do sofrimento*. O sofrimento tem um sentido", escreve Yehuda Bacon, "*quando você mesmo torna-se um outro*."

William H. Sledge, James A. Boydstun e Alton J. Rabe ("Selfconcept Changes Related to War Captivity", *Arch. Gen. Psychiatry*, vol. 37, abril, 1980, 430-443), da Faculdade de Medicina da Universidade de Yale, puderam provar que 61,1% dos prisioneiros de guerra por eles examinados estavam convencidos de que eles "cresceram e amadureceram" através dessa vivência: "They explicitly claimed that although their captivity was extraordinarily stressful — filled with torture, disease, malnutrition, and solitary confinement — they nevertheless received some personal benefits from this brutal experience." [Eles reclamaram explicitamente que, não obstante seu cativeiro fosse extraordinariamente estressante — com tortura, doença, má nutrição e confinamento em solitária — eles receberam todavia alguns benefícios pessoais dessa experiência brutal.]

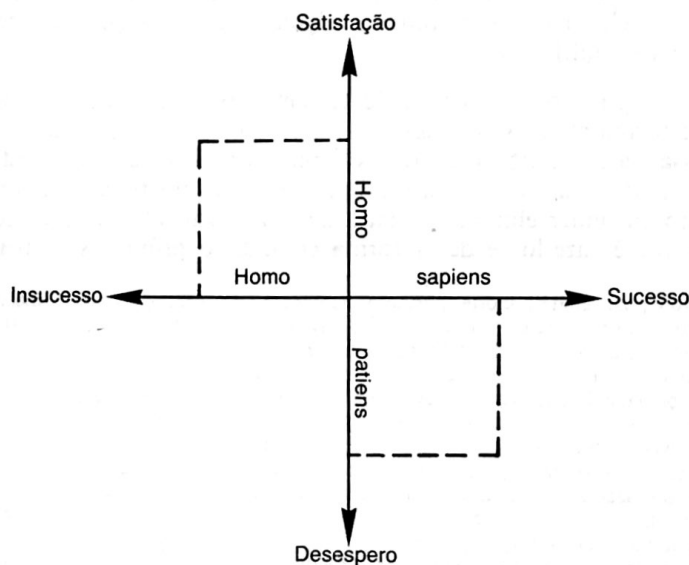
Não pode, porém, ser suficientemente ressaltado que o sofrimento não é de forma alguma *necessário* para se preencher um sentido, ainda que possa valer muito bem, que o preenchimento de um sentido é possível apesar de um sofrimento, conquanto o sofrimento seja inevitável. Enquanto eu puder eliminar a causa de um sofrimento, a única coisa significativa é fazê-lo, e desta forma eliminar o próprio sofrimento.

33. E isto é possível até a morte, portanto, não apenas no sofrimento, mas também na morte. Não por acaso o título do último livro de Elisabeth Kübler-Ross é: *Death, the Final Stage of Growth (A Morte, A Última Etapa do Crescimento)*. Mas também Elisabeth S. Lukas, que discutiu a morte segundo a Logoterapia, escreveu: "A possibilidade derefletórica de desviar os pensamentos dos doentes finais de seu fim próximo — e dirigi-los para a profusão de sentidos de sua vida passada e ao caráter indelével de tudo que ele quis, fez e conseguiu em sua vida, esta possibilidade mantém-se até o fim. Aqui a dereflexão encontra-se com a modulação da orientação, todo o potencial espiritual de uma pessoa pode ainda numa tal situação de extrema necessidade, e exatamente nela, ser desenvolvido de tal forma que a aparente imutabilidade do destino do paciente é alterada através de sua postura, e transformada em uma grandiosa realização humana, pela qual ele pode orgulhar-se até seu último suspiro."

Tudo o mais seria masoquismo, não heroísmo, e tudo isso vale igualmente para o sofrimento *biológica, psicológica, bem como politicamente condicionado*.

Mas há também situações nas quais não existe qualquer escolha, ainda que seja a escolha de uma atitude e orientação, e só então adquire pleno direito o que foi dito acerca do sentido do sofrimento. E também para isto chamo uma testemunha: Dr. Marek Edelman é médico em Lodz, mas foi em 1943, aos dezessete anos de idade, o *comandante do levante do gueto de Varsóvia*. “Quem luta”, diz ele numa entrevista na televisão, “morre mais facilmente. Mas quando você *não pode mais agir*, quando eles o conduzem ao paredão, e você vai cheio de dignidade — então você é um herói.”

Que esta posição mais elevada do sentido do sofrimento na ordem hierárquica de valores do homem médio já estava previamente dada em sua vida diária no seu auto-entendimento ontológico pré-reflexivo, resulta de uma pesquisa de opinião realizada pelo Instituto de Análise Social e de Mercado de Linz (IMAS). Ela conclui que o homem da rua *não* atribui seu mais elevado respeito aos dirigentes políticos, *nem* aos grandes esportistas, *nem* aos artistas famosos, mas também não a quaisquer pesquisadores científicos, nem sequer aos astronautas, mas — quase não se pode acreditar — a homens “*que dominam um destino difícil, sem reclamar*” e “a pessoas que sob grandes sacrifícios pessoais colocam-se a favor de outros para ajudá-los.”



Permitam-me, porém, para terminar, voltar à diferença dimensional entre a possibilidade de sentido que o sofrimento abriga, e às outras possibilidades de sentido. O homem movimenta-se, via de regra, em um nível horizontal entre os pólos sucesso e fracasso. Esta é a dimensão do *homo sapiens*, do ser inteligente, que tem sucesso como play-boy ou homem de negócios, “making money” ou “making love” [fazendo dinheiro ou amor].

Mas verticalmente está a dimensão do *homo patiens*, do ser que sofre, do homem “resistente” ao seu sofrimento, que até no sofrimento preenche o sentido e realiza-se. Os pólos aqui não são mais sucesso e fracasso, mas satisfação e desespero. E agora, devido à diferença dimensional, é compreensível que haja satisfação apesar do fracasso e, por outro lado, desespero apesar do sucesso. Abaixo à direita estão os pacientes do Centro de Terapia do Comportamento de Nova Iorque, dos quais ficamos sabendo que “eles são bem sucedidos, mas querem matar-se, porque a vida lhes parece sem sentido.” Abaixo à direita estão os antigos alunos de Harvard examinados pelo meu assistente da Universidade de Harvard, que eram “muito bem sucedidos” e apesar do sucesso padeciam de um sentimento abismal de falta de sentido. E abaixo à direita estão os estudantes da Universidade Estadual de Idaho, que apesar do bem estar social e afluência tentavam o suicídio.

Da mesma forma torna-se compreensível como é possível satisfação apesar do fracasso. Acima à esquerda localizam-se presidiários da prisão da Flórida, que escrevem-me: “Eu *encontrei o sentido da minha vida*, agora, quando estou na prisão, e eu preciso apenas esperar um pouco até ter oportunidade de reparar tudo — e de agora em diante fazer tudo melhor.” E o “número” 020640 escreve-me: “Aos 54 anos de idade, totalmente arruinado financeiramente, na prisão, apossou-se de mim uma profunda transformação. Ocorreu na calma da minha cela, uma noite, e agora eu fiz minha paz com o mundo e comigo mesmo. Eu *encontrei o verdadeiro sentido da minha vida*, e o tempo pode apenas protelar sua satisfação — não pode impedir-me esta satisfação. Quão agradável é a vida — eu abraço-a e mal posso esperar o amanhã.”

Mas não apenas que esse encontrar sentido, especialmente esta satisfação do sentido “apesar do fracasso” seja possível, torna-se compreensível através da diferença dimensional. Considerando que, segundo a Logoterapia, a felicidade é um efeito colateral da satisfação do sentido, compreende-se o paradoxo, segundo o qual o *homo patiens* — é feliz. Eu posso citar uma carta que me escreveu o “número” 049246 da “prisão de maior segurança de toda a Flórida”: “Aqui na prisão — aqui, apenas a cem metros da cadeira elétrica — há sempre

mais possibilidades de desenvolver-se para além de si mesmo. Eu preciso dizer de alguma forma estou hoje *mais feliz que nunca*.”

Devo ainda a uma de minhas estudantes na Universidade Internacional Americana (San Diego, Califórnia) o relato sobre um mecânico de 31 anos que ela enviou a um hospital especializado, após ter ele sofrido um forte choque elétrico. Devido à gangrena foram-lhe amputados braços e pernas, e minha estudante descreve como correram lágrimas dos cirurgiões, do anestesista, da instrumentadora durante a operação, e apesar do auto-domínio, suspiraram o tempo todo. À minha estudante fora confiada a tarefa de informar o paciente, quando acordasse, que ele não possuía mais braços e pernas. À procura de uma centelha de sentido, que ela pudesse desenvolver para o resto de sua vida, ela então decidiu usar princípios logoterapêuticos. Na verdade ela conseguiu, após duas semanas, mobilizar o auto-distanciamento até ao humor, e ela foi de tal forma bem sucedida em ativar a auto-transcendência, que ele chegou por seu lado a cuidar de um jovem paralisado da coluna para baixo. De vez em quando minhas estudantes e seus pacientes lêem juntos sobre o sentido do sofrimento, o tema central do best-seller americano *Man's Search for Meaning* [O Homem à Procura de Sentido], e ele cita sempre de cor a frase — relacionada aos prisioneiros de Auschwitz: “No fundo todo homem pode decidir, e ainda também sob tais circunstâncias, o que — visto espiritualmente — dele será feito no campo... A liberdade espiritual do homem, que dele não se pode tirar nem no último suspiro, lhe dá oportunidade até o último suspiro de tornar sua vida cheia de sentido... Pois... se a vida tem um sentido, então também o sofrimento tem um sentido”³⁴.

Por fim o paciente abriu um negócio e pôde sustentar sua família. No seu carro especialmente equipado ele levou-a consigo por uma viagem de férias por toda a América. E um dia disse textualmente à sua conselheira, minha estudante: “I was very empty before my accident” (antes do meu acidente eu era interiormente vazio). I stayed drunk all the time and was bored to death (eu estava constantemente bêbado e entediava-me até à morte). Now I truly know what it means to be happy (só agora eu sei o que significa ser *feliz* verdadeiramente).”

Nós vimos que sempre e em toda parte há um sentido. Todavia apenas no sentido de um sentido particular, como nós o podemos experimentar através da nossa “vontade de sentido” e graças aos nossos

34. Citado segundo o original alemão, Viktor E. Frankl “... *trotzdem ja zum Leben sagen* (Ein Psychologe erlebt das Konzentrationslager) [Dizer sim à vida, apesar de tudo (Um psicólogo passa pelo campo de concentração)], Kösel-Verlag, Munique, 1979.

“órgãos de sentido”, a saber, da consciência. No que toca a esta nossa vontade de sentido, ela é indispensável, nós não podemos nada além de “querer sentido”, a vontade de sentido é nesta acepção transcendental e algo *a priori* (Kant) ou existencial (Heidegger), ela está tão arraigada na *condition humaine* [condição humana], que nós não podemos nos abster de “procurar sentido” até que nós creiamos tê-lo encontrado.

Agora levanta-se a questão, para que a constituição humana é equipada com algo como uma vontade de sentido. Primeiramente parece como se Goethe tivesse razão quando dizia “Todo querer só é um querer exatamente porque nós temos obrigação.” Não podemos fazer tão facilmente assim: primeiro reduzir todo dever (os valores ou então o sentido) a um querer (à vontade de sentido) e depois o querer de novo a um dever: com isto nos moveríamos em um círculo. Eu penso que deveríamos preferir nos contentar com a constatação que nós não podemos perguntar pelas origens da “Natureza” (neste contexto os etólogos diriam “evolução” e os teólogos, como sempre, “Deus”). Nada nos resta senão constatar resignadamente que é impossível esmiuçar a finalidade para a qual a Natureza — o que ou quem quer que seja — possa ter implantado em nós a necessidade de sentido: a razão para isto, o sentido, que isto possa ter tido, deve permanecer inexplorável para nós — este sentido é um “super-sentido”, e nele só podemos acreditar, acima dele não há mais qualquer conhecimento. Trata-se naturalmente de uma crença, que é natural, de uma crença que até se nos impõe. É imprescindível aceitar que não pode ser sem sentido, se não nos acomodamos a um mundo sem sentido e nada mais podemos senão procurar sentido. Nós nada mais podemos senão aceitar *que a Natureza deve ter pensado algo quando ela determinou que procurássemos pelo sentido*, numa palavra, que ela própria deve, por seu lado, ter perseguido um sentido, ainda que ele possa ser pouco interrogado por nós sobre sua origem. A fundação do sentido deve também ter tido ela própria, de qualquer forma, por seu lado, um “sentido”³⁵.

Há pouco o discurso era sobre “super-sentido”. Nós poderíamos chamá-lo “meta-sentido”. Dos processos de percepção e encontro de sentido, que partem respectivamente de algo único e singular, nós já falamos o suficiente. Deixamos claro, porém, o que está *além* de tais sentidos particulares, o que está *atrás* de todos os “sentidos” possíveis, numa palavra, o “meta-sentido”. Ele não seria um “para quê do para quê”. Sobre isto ocorre-me a anedota sobre um colérico entusiasta do

35. De forma semelhante deve ter soado a resposta que o salmista esperara à sua pergunta: “Quem criou os olhos — não deveria ver? E quem criou o ouvido — não deveria ouvir?”

futebol, que grita em função do que ocorre numa partida: “A que serve então um juiz?” À sua frente sentava-se um educado senhor, aparentemente professor de colégio, que virou-se e corrigiu indignado: “Não é ‘a que’, mas para que.” Então ouviu-se o barulhento: “A que serve um enfermeiro de primeiros socorros?” Foi de novo corrigido: “Para que, meu senhor...” Finalmente explode o colérico: “A que serve um policial?” e de novo foi ensinado “Para que...” Então foi demais, vermelho de raiva, gritou ao professor de ginásio: “A que o senhor sempre diz para que?” Esta questão valia como a nossa, ao “para quê do para quê”.

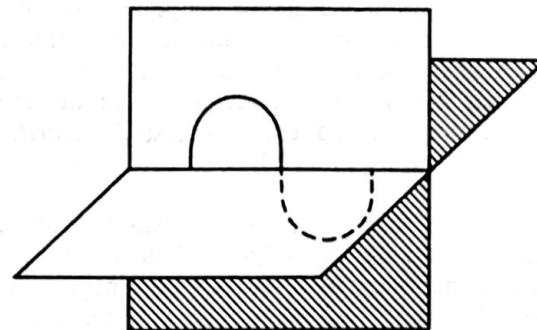
Agora dever-se-ia dizer que não é de forma alguma tarefa da ciência encontrar o sentido mais abrangente da vida ou do mundo. Isto não pode sequer ser tarefa do conhecimento *não*-científico. Pois vale que: quanto mais abrangente é um sentido, menos concebível ele é.

Agora gostaríamos de fornecer-lhes algo para refletir: quando se fala que a Ciência Natural não pode constatar qualquer teleologia, então esta informação vazia deve ser formulada com mais cuidado: no plano de projeção da Ciência Natural não se representa qualquer teleologia, a partir desse plano ela não é encontrada. O que não exclui, nem de longe, que ela não exista numa dimensão mais alta. E não manter-se aberto à possibilidade de teleologia numa dimensão superior ao da Ciência Natural, mas negar tal possibilidade, lutar contra ela e manter-se rígido quanto à impossibilidade de teleologia, nada mais tem a ver com a empiria, mas é filosofia, e na verdade, *não-filosofia criticamente refletida*, mas diletante, antiquada, filosofia *apriorística*.

O exemplo de Jacques Monod impõe-se-nos: “Monod argues that all life results from the interaction of mutations and selection. The idea of ‘pure chance’ is ‘the only one conceivable, because it is the only one compatible with the facts of observations and experience. And nothing permits us to suppose that our conceptions on this point will have to or even be able to be revised’.” (*Newsweek*, 26.4.1971) (Monod afirma que toda vida origina-se da interação de mutações e seleção. A idéia do “puro acaso” seria a única verdadeiramente pensável, pois é a única que está de acordo com os fatos que as observações e a experiência colocam à nossa disposição. E nada justifica a suposição, de que nossas concepções a este respeito precisam ser revistas ou que apenas possam ser revistas.)

Naturalmente formam-se mutações no plano da “Ciência Natural” como simples acasos. Que a Ciência Natural não conhece um mundo do sentido e da finalidade não significa, porém, que não há sentido e finalidade, mas apenas que a Ciência Natural é cega para sentido e finalidade. “Falta ao mundo da Ciência Natural tudo o que

tem relação com sentido e finalidade de tudo que acontece” diz E. Schrödinger.



Nos limites da simples Ciência Natural o sentido não aparece. O corte transversal que a Ciência Natural realiza na realidade não o atinge. Suponhamos que uma curva esteja num plano vertical, cortado por um plano horizontal. O que permanece no plano horizontal da curva são nada mais que os pontos de interseção, pontos isolados que aparentemente não têm relação uns com os outros. Mas apenas aparentemente eles não têm. Pois na realidade eles são ligados entre si pela curva. As ligações não estão, porém, no interior, mas no exterior do plano horizontal, a saber, acima e abaixo dela.

Transfiramos agora o que pudemos apreender da parábola a acontecimentos que da mesma forma não se prestam a uma relação “plena de sentido”, digamos, às mutações aparentemente sem sentido; assim compreende-se porque elas — e com elas toda a Evolução — reproduzem-se³⁶ no plano da “Ciência Natural” como simples acaso, enquanto que, respectivamente as de sentido “mais elevado” e “mais profundo” só podem aparecer acima e abaixo do plano da curva horizontal. Precisando: nem tudo pode ser compreendido no sentido de contextos significativos, portanto, de relações teleológicas finais (mas apenas esclarecido); mas podemos entender pelo menos, porque é preciso ser assim, porque algo é e precisa ser aparentemente sem sentido e porque, não obstante, nós podemos acreditar em um sentido, que se esconde por trás, que está acima, ainda que em outro nível, no qual precisamente temos que segui-lo.

36. Einstein é perguntado: “O senhor acredita que simplesmente tudo pode ser representado de modo científico (natural)?” Ele responde: “Sim, isto é pensável, mas não teria sentido. Seria uma representação com recursos inadequados, como se se representasse uma sinfonia de Beethoven por meio de uma curva de pressão atmosférica. (Max Born: *Erinnerungen an Einstein*, Physikalische Blätter, 7/1965, p. 300.)

Aqui pára o conhecimento e tem a palavra a fé. E se a Logoterapia não concebe da mesma forma o fenômeno desta fé como crença em Deus, mas concebe-a como uma mais ampla crença no sentido, então é inteiramente legítimo que ela não se ocupe apenas com a “vontade de sentido”, mas também com a vontade de um sentido *último*,³⁷ um super-sentido. A fé religiosa é no fim uma crença no super-sentido — pelo menos Ludwig Wittgenstein oferece-nos a seguinte definição: “Crer em Deus significa ver que a vida tem um sentido.” (*Schriften* [Escritos], vol. 1, *Tagebücher* [Diários], 1914-1916).

Pergunta-se apenas se esta frase deixa-se inverter. O religioso crê num sentido da vida; mas já é religioso alguém que creia num sentido da vida? De fato, uma inversão desta frase de Wittgenstein foi tentada, na verdade, por Einstein: “Ter encontrado uma resposta à questão do sentido da vida significa ser religioso”. De qualquer forma: uma resposta à questão, se não apenas a tese de Wittgenstein vale, mas também sua inversão por Einstein, só pode ser exigida e esperada de teólogos. Não do psiquiatra.

E certamente também o psiquiatra defrontar-se-á, se ele leva a sério sua tarefa de tratar pessoas e não apenas doenças, ocasionalmente com a questão do super-sentido. E precisa conseguir a coragem para um diálogo socrático: um dia eu entrei numa seção de terapia de grupo de um de meus assistentes, Dr. K. Kocourek. O grupo falava no momento sobre o caso de uma mulher cujo filho de onze anos tivera há pouco uma ruptura do intestino e falecera. A mãe tentou suicidar-se, e fora a seguir levada a mim na clínica. Então intervimos. “Imagine a senhora que sejam dadas a um macaco injeções dolorosas, para se fazer soro contra poliomielite. Consegue o macaco compreender porque ele precisa sofrer? A partir do seu mundo ele não tem condições de seguir as reflexões do homem que o coloca num experimento; pois o mundo humano lhe é inacessível. Ele não o alcança, ele não penetra em sua dimensão; é, porém, diferente com o homem, é o mundo do homem uma espécie de estação final, de tal forma que nada mais haveria além dele? Não devemos antes supor que o próprio mundo humano seja, por seu lado, sobrepujado por um mundo, agora por seu turno inacessível ao homem, no qual só o sentido, só o super-sentido estaria em condições de dar sentido ao sofrimento?”³⁸

37. Cp. Reuven P. Bulka: *The Quest for Ultimate Meaning. Principles and Applications of Logotherapy*, Philosophical Library, Nova Iorque, 1979.

38. Uma analogia paralela devo ao logoterapeuta americano James C. Crumbaugh: “Uma tarde eu vinha para casa e para entrar precisei passar sob a soleira da porta recém-pintada. Então cumprimentou-me o cachorro do meu vizinho, e eu naturalmente precisei mantê-lo a qualquer preço longe da possibilidade de pisar a soleira e sujar as

patas. O que eu fiz? Eu o admoestei energicamente e em aparência sem amor. Eu estava curioso sobre como o cão reagiria a mim, quando eu o revisse: como ele entenderia ser uma vez acariciado, outra escoraçado e então de novo acariciado? Como eu poderia tornar-lhe compreensível que ele sujasse as patas e talvez então a lambesse para livrar-se das tintas venenosas? Como eu deveria ter-lhe tornado compreensível o que está além do seu mundo? *Como explica Deus aos homens o que está além do mundo humano?* Não: eu nada pudera explicar ao cão. Mas quando ele me viu de novo, abanou alegremente o rabo. Ele não rompeu a amizade. Ele não perdeu sua *confiança* em mim! Não: ele não ficou bravo comigo por algo que não entedera. *Cães podem ser mais racionais que homens.*” Somente ocorre que também para quem não é religioso e para quem não acredita num sentido na vida, mas antes duvida de um tal sentido, vale algo para o que Peter Göpfert e Hans Ohly chamam a atenção (*Keine Angst vor dem Leben*, Editora Kösel, Munique, 1978): “A falta de sentido leva à lamentação. A quem reclamamos esta falta de sentido? Em nossa lamentação nós sempre pressupomos — se crentes ou não — um sócio, alguém ao lado. A linguagem da religião tem para este alguém ao lado uma palavra: Deus.”

DO SENTIDO E DO VALOR DA VIDA

(Três conferências pronunciadas na Universidade
para o Povo em Viena-Ottaring, 1946)

Ao meu falecido pai

Prefácio

Publica-se aqui uma série de conferências que o Dr. Viktor E. Frankl pronunciou na Universidade para o Povo em Viena-Ottaring em março e abril de 1946.

O conferencista — há mais de dez anos docente em nossas universidades — escolheu, antes de mais nada, para seus cursos, o tema importante da higiene psíquica. Que a questão do sofrimento psíquico é hoje de particular atualidade, evidencia-se no eco que teve o mais recente livro de Frankl *Ärztliche Seelsorge* [Psicologia Médica]. Assim tanto mais desejável deve ser difundir a série de conferências do autor para um público mais amplo — exatamente para o seu antigo círculo de ouvintes da Universidade para o Povo de Viena-Ottaring. A partir daí deve ser importante para nós levar a círculos ainda mais amplos os princípios fundamentais que fazem tão valioso aos nossos olhos o citado livro. Está de fato na essência do ideário nele contido que ele, indo além dos auditórios da Universidade para o Povo, dirigiu-se também para o dia-a-dia dos homens deste tempo. Talvez seja possível que uma ou outra das questões aqui tratadas não possua aquela inflamada atualidade que tinha até recentemente — mas o caráter com o qual aqui se discute e se toma posição em relação a elas deve ser revelado e preservado em toda sua significação. Eu — como camarada de Frankl em campo de

concentração — estou convencido de que isto deu bom resultado especialmente em relação a uma psicologia de campo de concentração.

Dr. Leopold Langhammer

Relator da Comissão Permanente
de Educação Popular de Viena

Primeira Conferência

Falar do sentido e valor da vida, parece hoje mais necessário do que nunca; o problema é apenas se e como seria “possível”. De certa forma hoje é mais fácil: pode-se falar livremente sobre muita coisa que está em relação íntima com o problema da possibilidade de sentido [*Sinnhaftigkeit*] da existência humana e do seu valor, bem como da dignidade do homem. Por outro lado, porém, é hoje novamente atual falar de “sentido”, “valor”, “dignidade”. Devemos nos perguntar: pode-se hoje usar estas palavras assim sem mais? Não se fez ultimamente propaganda negativa contra tudo que estas palavras significam, outrora significavam?

A propaganda dos últimos anos iguala-se por assim dizer à uma propaganda contra todo sentido possível e contra o questionável valor da existência! Estes anos tentaram mostrar diretamente a falta de valor da vida humana.

Desde Kant o pensamento europeu soube pronunciar-se com clareza pela autêntica dignidade do homem: o próprio Kant disse, na segunda formulação do seu imperativo categórico, que cada coisa tem o seu valor, o homem, porém, tem dignidade — o homem não deve jamais tornar-se meio para um fim. Mas já na *ordem econômica* da última década as *pessoas que trabalham* foram em grande parte transformadas em simples meios, degradadas a meios da vida econômica. O trabalho não era mais meio para um fim, para a vida — um meio de vida, mas antes o homem e sua vida, sua energia vital, sua força de trabalho eram meios para um fim.

E então veio a guerra — a guerra na qual agora o homem e sua vida foram colocados até a serviço da morte. E vieram os campos de concentração. Neles foi a própria vida, que encarávamos com dignidade até a morte, exaurida até o último limite. Que degradação da vida, que degradação e rebaixamento do homem estão aí! Imaginemos apenas — para avaliar isto —, um Estado pretende ainda de alguma forma explorar todos os que condenou à morte, tornar útil sua força de trabalho até o último minuto de seu já delimitado tempo de vida — algo que vem da reflexão de que isso seria mais racional do que eliminar esses homens sem mais, ou até alimentá-los até sua morte. Ou nos disseram muito pouco freqüentemente no campo de concentração que nós “não valíamos a sopa que tomávamos” — aquela sopa que nos

serviam como única refeição e cujo custo nós tínhamos que pagar trabalhando pesadamente em terraplanagem? Nós, indignos, precisávamos aceitar esta graça imerecida com o devido respeito: ao recebê-la os presos tinham que tirar o chapéu. — Agora, como nossa vida não valia uma sopa, assim também nossa morte não valia muito, ou seja nem uma esfera de chumbo — mas apenas: gás.

Finalmente chegou-se até ao *assassinato em massa em hospícios*. Aqui ficou claro que toda vida que não era mais “produtiva”, ou ainda que o fosse de uma forma pouco desenvolvida —, era tida literalmente com “sem valor para a vida”.

Mas também o absurdo [*Un-sinn*], dizíamos há pouco, foi propagandeado. O que se passa com isso?

Nosso atual sentimento da vida quase não tem muito lugar para a crença no sentido. Vivemos em um tempo típico de pós-guerra. Ainda que seja um pouco jornalístico, o estado de ânimo, a constituição da alma do homem de hoje caracteriza-se mais adequadamente como “psiquicamente bombardeada”. Isto não seria tão ruim se não fôssemos a toda hora dominados pelo sentimento de que simultaneamente já vivemos de novo em tempo de pré-guerra. A invenção da *bomba atômica* alimenta o medo de uma catástrofe mundial, e uma espécie de disposição de ânimo do mundo para a decadência apodera-se do segundo milênio. Este ânimo do mundo para a decadência já o conhecemos da História. Ele já ocorreu no início do primeiro milênio e no seu final. E no século passado houve sabidamente uma disposição de ânimo de *fin de siècle* [fim de século/do mundo]. Ela não foi apenas derrotista; há um fatalismo subjacente a todas essas disposições de ânimo.

Com um tal fatalismo, porém, não podemos caminhar em direção a uma reconstrução espiritual. Antes de mais nada precisamos superá-lo. Mas teríamos também que atentar para isto: hoje não podemos mais simplesmente desconsiderar com otimismo barato o que os últimos tempos trouxeram consigo. Tornamo-nos pessimistas. Não acreditamos mais no progresso puro e simplesmente, num desenvolvimento mais elevado da humanidade, como em algo que se realizaria por si mesmo. A crença cega no progresso automático tornou-se um negócio de *filisteu satisfeito* — hoje essa crença seria *reacionária*. Hoje sabemos do que o homem é capaz. E se há uma diferença fundamental entre as formas de concepção dos tempos passados e aquelas do presente, então ela talvez possa ser melhor caracterizada como segue: antigamente o ativismo estava ligado ao otimismo, enquanto hoje o ativismo tem como pressuposto o pessimismo. Pois hoje todo impulso para a ação vem do conhecimento

de que não existe progresso no qual podemos confiar de corpo e alma; se hoje nós não podemos cruzar os braços é exatamente porque depende de cada um de nós o que e quanto algo “progride”. Com o que estamos, aliás, conscientes de que só há progresso interior de cada indivíduo, o progresso geral, porém, constitui-se quando muito em progresso técnico —, que se impõe a nós sem mais como progresso, exatamente porque vivemos em uma era técnica. Conseguimos agir simplesmente a partir do nosso pessimismo, exclusivamente a partir da nossa atitude cética ainda estamos em condições de agir; o velho otimismo, porém, apenas nos adormece e assim propiciaria o ainda que róseo fatalismo. Antes um ativismo sóbrio que este fatalismo cor de rosa!

Quão inabalável deveria então ser nossa crença no sentido da vida, enquanto ela também não puder ser abalada por tal dúvida. Quão incondicionalmente precisamos acreditar no sentido e valor da existência humana, se esta crença também deve trazer consigo aquela dúvida e aquele pessimismo. E isto exatamente num tempo em que todo idealismo é tão decepcionante, quando todo entusiasmo foi tão mal usado. Onde nós só podemos apelar para o idealismo ou entusiasmo. A geração atual, a juventude de hoje — e antes de mais nada junto a geração mais jovem teríamos que procurar idealismo e entusiasmo — não tem mais nenhum modelo.

Foram demasiadas as quebras que precisou presenciar uma única geração, excessivos os desmoraamentos exteriores e, como consequência, interiores que ela teve que vivenciar — seguramente muito para uma geração, para podermos esperar que ela, sem mais, tenha idealismo ou entusiasmo.

Todos os programas, todas as palavras de ordem, todos os princípios eram completamente desacreditados como consequência desses últimos tempos. Nada era duradouro — tanto que não é de se admirar que uma filosofia contemporânea veja o mundo como se se constituísse de nada. Mas através deste niilismo, através do pessimismo e da dúvida [*Skepsis*], através do bom senso de uma agora não mais “nova”, mas envelhecida “objetividade”, avançamos agora até *uma nova humanidade*. Pois os anos precedentes esfriaram nosso ânimo; mas também mostraram-nos que o humano tem valor, nos ensinaram que tudo depende do homem. O que ficava de fora era, em todo caso, “apenas” o homem! Pois ele também permanecia de fora de toda imundície do passado mais recente. E ele permanecia fora na vivência do campo de concentração. (Assim, havia em algum lugar na Baviera um campo onde o diretor, um homem da SS, usava secretamente dinheiro de seu próprio bolso para comprar medicamentos para “seus”

presos na farmácia próxima; enquanto no mesmo campo o mais velho da casa, ele próprio um prisioneiro, maltratava ao extremo os concentrados: tudo depende do homem!)

O que permanecia era o homem, o “simples” homem. Tudo nesses anos foi tornado dissoluto por ele: dinheiro, poder, fama; nada mais era seguro para ele: nem a vida, a saúde ou a felicidade; tudo tornou-se questionável para ele: vaidade, ambição, relações. Tudo foi reduzido à nua existência. Consumido pela dor, todo o inessencial foi derretido — o homem foi degradado ao que era antes: ou alguém originário da massa, ou seja ninguém em si mesmo — portanto, verdadeiramente ninguém —, a anônimo, o (!) sem nome, que “ele” agora era, algo como um número de prisioneiro; ou ele reduzia-se então em seu próprio eu diminuído.

Havia ainda então algo como uma decisão? Não nos admira; pois “existência” — para cuja nudez e desproteção o homem foi reconduzido — nada mais é que decisão.

Mas, podia ajudar o homem nesta decisão, co-decidindo, a existência dos outros, o ser dos outros, isto é, seu exemplo. Frutifica mais que qualquer discurso ou qualquer escrito. Pois o ser é sempre mais decisivo que a palavra. E precisava-se e precisa-se sempre renovadamente perguntar se não é muito mais importante realizar o conteúdo em seu próprio ser do que escrever livros ou fazer conferências. O realizado tem também mais efeito. Apenas a palavra pode muito pouco. — Eu fui chamado para ver uma mulher, certa vez, que cometera suicídio. Na parede sobre seu sofá estava um quadro bem moldurado com o aforismo: “Mais poderoso que o destino é a coragem que o traz inabalável consigo”. E sob este aforismo esta pessoa tomara-se a vida.

É sabido: pessoas exemplares, que podem e devem exercer influência através do seu ser, são minoria. Nosso pessimismo sabe disso; mas exatamente isto constitui o ativismo atual, exatamente isto constitui a excepcional responsabilidade destes poucos. Um velho mito fala disso, que em qualquer tempo da existência do mundo há nele 36 homens verdadeiramente justos. Apenas 36! Uma reduzidíssima minoria. E mais: eles garantem a estabilidade moral de um mundo inteiro. Mas este mito diz mais: tão logo um desses “justos” é reconhecido como tal pelo seu meio, observado por seus companheiros, — então ele desaparece, é “retirado”, então ele precisa morrer momentaneamente. O que isto significa? Nós não erramos se assim nos expressarmos: observamos a tendência pedagógica do exemplo, então “tornamo-nos mal humorados”; o homem não se deixa criticar facilmente.

O que significa isso tudo? Qual foi o resultado para nós até agora? Foram dois a saber: tudo depende do homem isolado, sem atenção ao eventualmente pequeno número de caracteres semelhantes, e tudo depende de que ele, criativamente, na prática — e não com simples palavras — realize o sentido da vida em seu próprio ser. Só pode, portanto, tratar-se daquela propaganda negativa dos últimos tempos, da propaganda do “absurdo”, de colocar-se contra uma propaganda que tem que ser em primeiro lugar individual e, em segundo, ativa. Só assim ela consegue ser positiva.

Cremos ter falado o suficiente sobre a questão inicial, se e em que sentido, com que espírito consegue-se hoje ser porta-voz de um sentido e valor da vida. Mas se se fala do sentido da existência então ele foi antes de mais nada de alguma forma questionado. Se se pergunta por ele expressamente, é porque de alguma forma dele duvidou-se. A dúvida na possibilidade de sentido [*Sinnhaftigkeit*] da existência humana, porém, leva facilmente ao desespero. Esse desespero apresenta-se-nos como decisão para o suicídio.

Quando se fala de suicídio, então temos que distinguir quatro razões fundamentais, heterogêneas, das quais surge a disposição interior para o suicídio. Primeiramente o suicídio pode ser resultado — na verdade não de um estado de alma, mas do corpo. Neste grupo incluem-se aqueles casos nos quais alguém tenta matar-se quase que compulsoriamente em última instância devido a distúrbios de ânimo de origem corporal. Estes casos estão totalmente fora das reflexões da conferência de hoje. Depois, há pessoas nas quais a decisão pelo suicídio desenvolve-se por causa da expectativa de seu efeito no ambiente — pessoas que querem vingar-se de outros por algo que lhes fizeram, e seu desejo de vingança quer ter tal efeito, de sorte que as pessoas concernidas têm que arrastar consigo por toda a vida uma consciência culpada: elas devem sentir culpa por sua morte. Também estes casos devem ser deixados de lado quando se trata da questão do sentido da vida. Em terceiro lugar, há pessoas cuja decisão em favor do suicídio está ligada ao fato de sentirem-se cansadas, estão cansadas da vida. Mas este cansaço é certamente um sentimento — e sentimentos não são certamente argumentos. Que alguém esteja cansado, sinta cansaço, não é por si e em si nenhuma razão para que não continue sua caminhada. Trata-se antes de tudo de saber se tem sentido continuar sua caminhada, se se empenha em superar o cansaço. O que aqui se faz primeiramente necessário é exatamente uma resposta à questão do sentido da vida, da continuação da vida apesar do permanente cansaço da vida. Como tal, este cansaço não é argumento contra a continuação da vida; continuar a viver, porém, só será possível a partir do conhecimento de seu sentido incondicional.

Na verdade, aí se inclui aquele quarto grupo de pessoas que almejam o suicídio, porque elas não podem acreditar de forma alguma no sentido de continuar a viver, no sentido da própria vida. Um suicídio com tal motivação chama-se comumente balanço final [*Bilanzsebstmord*]. Ele vem respectivamente de um, por assim dizer, balanço negativo da vida. Assim um homem faz balanço, compara haver e dever, compara o que a vida lhe deve e o que ele ainda crê poder realizar na vida, e o balanço negativo que ele daí conclui leva-o ao suicídio. Nós vamos agora examinar esse balanço. Usualmente fica na coluna do haver todo sofrimento e toda dor, na coluna do dever, toda felicidade, à qual não se chegou. Esse balanço repousa, porém, em bases fundamentalmente falsas. Pois, como se costuma dizer, “não se está no mundo para o prazer”. E isto é certo no duplo sentido de ser e dever. Quem não suspeitou poderia tomar aquele escrito de um psicólogo experimental russo que provou que o homem médio vivencia significativamente mais sentimentos de desprazer na vida diária, que de prazer. Não seria possível de forma alguma viver pelo prazer. Seria isto necessário — se tal coisa pudesse ser garantida? Imaginemos simplesmente um homem que foi condenado à morte e ao qual poucas horas antes da execução foi dada a liberdade de escolher seu cardápio. O guarda entra na cela e pergunta-lhe o que ele deseja, oferece-lhe todo tipo de delícias culinárias; nosso homem, porém, recusa toda oferta: ele pensa consigo que seria fútil encher ou não de boa comida o estômago deste seu organismo, que em algumas horas tornar-se-á cadáver. E também a sensação de prazer que poderia ocorrer nos hemisférios cerebrais deste mesmo organismo seriam sem sentido, considerando a circunstância de que em duas horas ele estaria exterminado para sempre.

Frente à morte, porém, está a vida, e se este homem está certo, então também nossa vida seria toda sem sentido, se nós nada mais desejássemos que colher prazer — o máximo possível e os maiores prazeres. O prazer em si não é nada que consiga dar sentido à existência; portanto, a falta de prazer também não está em condições — e vemos isto agora — de retirar o sentido da vida.

Um homem cuja vida pôde ser salva após uma tentativa de suicídio, contou-me um dia como ele quis sair da cidade para dar-se um tiro na cabeça; e como ele, dado que já era tarde da noite, não encontrava mais bonde, viu-se assim obrigado a tomar um táxi; e de que maneira lhe ocorreu a idéia de que talvez estivesse gastando à-toa o dinheiro com a viagem de táxi, e como ele finalmente riu pelo fato de poder ter tal pensamento pouco antes da sua morte. Deve ter parecido sem sentido a este homem decidido ao suicídio ser sovina diante da morte. De que bela forma Rabindranath Tagore exprimiu esta libertação do homem em relação à sua exigência de felicidade na vida, quando disse:

Eu dormia e sonhava,
[que] a vida seria felicidade.
Eu acordei e vi,
[que] a vida era dever.
Eu trabalhei — e, veja:
O dever *era* felicidade.

E aqui também já indicamos a direção na qual devemos abrir caminho para nossas reflexões daqui para frente.

A vida é, portanto, de alguma forma, dever, uma única grande obrigação. E: certamente há alegria na vida — mas ela não pode ser almejada, não pode ser “querida” como alegria, ela precisa antes ter lugar por si mesma —, e ela também toma lugar por si mesma, da mesma forma que uma consequência se impõe: felicidade não deve e não pode ser um fim, mas apenas resultado; resultado exatamente da satisfação daquilo que na poesia de Tagore se chama dever, daquilo que nós mais tarde de alguma forma nos esforçaremos por delinear melhor. Em todo caso, todo esforço do homem para a felicidade apenas pode cair-lhe no colo, nunca, porém, se deixa ser por ele caçada. Foi Kierkegaard que pronunciou a metáfora: a porta da felicidade abre-se “para fora”, isto é, ela fecha-se exatamente para aqueles que tentam empurrá-la para dentro.

Certa vez sentavam-se defronte a mim duas pessoas cansadas da vida — estavam acidentalmente juntas —, um homem e uma mulher. Ambos expressaram-se textualmente de acordo com o fato de que suas vidas eram sem sentido, pois eles “nada mais esperavam da vida”. Ambos tinham razão de alguma forma. Contudo verificou-se rapidamente que, pelo contrário, algo esperava por ambos: pelo homem uma obra científica que estava inconclusa, pela mulher uma criança que na época vivia distante em outro país. Agora impunha-se realizar aquela — gostar-se-ia de dizer com Kant: a revolução copernicana, uma virada de pensamento de 180°, segundo a qual a pergunta não poderia ser mais: “*o que eu ainda devo esperar da vida*” — mas deveria ser: “*O que a vida espera de mim?*” Que tarefa a vida espera de mim?

Agora também entendemos como é falsamente colocada a pergunta pelo sentido da vida, quando ela é colocada desta forma, como em geral se pergunta: nós não devemos perguntar pelo sentido da vida — a vida é que coloca questões, que dirige-nos perguntas — nós somos os interrogados! Nós somos os que têm que responder, que dar constantemente resposta à questão da vida, às “questões vitais”. O próprio viver nada mais é que ser-interrogado. Todo nosso ser não é mais que uma resposta — uma responsabilidade da vida. Nesta perspectiva,

também nada mais pode nos assustar, nenhum futuro, nenhuma aparente falta de futuro. Pois agora o presente é tudo, pois ele contém as perguntas eternamente novas que nos são feitas. Agora tudo depende respectivamente do que se espera de nós. O que, porém, nos espera no futuro precisamos sabê-lo tão pouco, quanto nós o podemos. Neste contexto geralmente conto aquela história que há anos apareceu numa breve notícia de jornal: um negro condenado à prisão perpétua foi deportado à Ilha do Diabo. Quando o navio, ou seja o *Leviatã*, estava em alto mar, irrompeu um incêndio. Naquela situação o negro foi libertado de suas correntes e participou das ações de salvamento. Ele salvou a vida de dez homens. Mais tarde ele foi anistiado. Eu pergunto: se este negro fosse interrogado antes do embarque, a saber, no cais de Marselha, se sua vida futura ainda poderia ter um sentido — ele deveria certamente ter balançado a cabeça: o que espera por ele? Nenhum de nós sabe, porém, o que espera por ele, que grande hora, que oportunidade única espera-o para uma ação singular — como o salvamento de dez homens por este negro do “*Leviatã*”.

Mas a questão que nos coloca a vida e em cuja resposta nós podemos realizar o sentido do momento não muda apenas de hora em hora, mas ela altera-se de pessoa para pessoa: a pergunta é inteiramente diferente a cada momento e para cada pessoa. Assim nós vemos também quão ingenuamente é colocada a pergunta pelo sentido da vida enquanto ela não for colocada em toda sua concretude — na concretude do aqui e agora. Perguntar sobre “o” sentido “da” vida deve parecer-nos nesta perspectiva tão ingênuo como a pergunta de um repórter que entrevistando um campeão mundial de xadrez perguntasse: “E agora, honrado campeão, diga-me: que lance o senhor julga o melhor?” Há, pois, um determinado lance no xadrez que pudesse ser bom ou até o melhor — para além de uma situação concreta, determinada do jogo, uma concreta posição das peças?

Não menos ingênuo era aquele jovem que um dia abordou-me, há muitos anos, antes que eu comesse uma conversa sobre o sentido da vida. Suas palavras foram incidentalmente as seguintes: “Vai, Frankl, não seja maldoso comigo, eu sou hoje convidado dos meus futuros sogros, eu preciso ir de qualquer forma e não posso permanecer na sua conferência; seja gentil e diga-me rapidamente: qual é o sentido da vida?”

Aquilo que respectivamente nos espera, esta concreta “exigência do momento” pode exigir uma resposta em sentido diferente. Em primeira linha nossa resposta pode ser uma resposta ativa, uma resposta através de um agir, uma resposta a uma questão vital concreta dada por meio de uma ação, que nós executamos, ou por meio de uma obra que nós criamos. Mas também aqui teríamos algo para refletir. E

também o que eu penso agora talvez possa ser melhor expresso, se eu recorrer a uma vivência concreta: um dia um jovem estava sentado à minha frente, e discutia comigo sobre a questão do sentido da vida. Então ele fez a seguinte objeção: “O senhor falou com levandade — o senhor organizou alguns postos de aconselhamento, o senhor ajuda pessoas; mas eu — quem sou eu, o que sou eu — um auxiliar de alfaiate. O que devo fazer, como posso dar sentido ao meu agir?” Este homem esqueceu que nunca, jamais trata-se da posição que alguém tem na vida, em qual profissão se está colocado, mas só pode tratar-se de como ele preenche seu lugar, seu círculo, — não se trata da grandez do raio de ação, mas antes simplesmente se o círculo é preenchido, se uma vida é “satisfeita”. No seu ambiente cada pessoa é insubstituível e não pode ser representada, e isso vale para todos. As tarefas que a sua vida lhe coloca, só ela as tem e exclusivamente dela é exigido a realização. E a vida de uma pessoa que não preencheu inteiramente seu ambiente relativamente grande, permanece insatisfeita como a de uma pessoa à qual de fato basta seu ambiente mais diminuto. No seu ambiente concreto este auxiliar de alfaiate pode desempenhar mais, e em seus atos pode levar uma vida mais plena de sentido, do que a daqueles que ele inveja, contanto que ele não permaneça consciente de sua grande responsabilidade na vida e não faça jus a ela.

Mas, qual a situação, por exemplo, em relação aos *desempregados*, objetar-se-á agora — se se esquece que o trabalho profissional não é o único campo onde se pode dar ativamente um sentido à vida. Só ele tornaria a vida plena de sentido? Perguntemos simplesmente às muitas pessoas que, não sem razão, a nós lamentaram, quão sem sentido (e ainda por cima mecânico) era seu trabalho profissional, seu eterno adicionar colunas de números, ou seu sempre igual movimentar de alavancas de máquinas *numa linha de montagem*. A vida dessas pessoas permite apenas no extremamente reduzido tempo livre a formação de sentido, a satisfação pessoal e humana do sentido. Mas o desempregado tem por seu lado a oportunidade de conferir sentido a sua vida no seu excepcionalmente rico tempo livre.

Ninguém deve crer que nós somos tão frívolos a ponto de subestimar dificuldades econômicas, uma calamidade econômica, principalmente o *momento sociológico ou econômico* neste contexto. Nós sabemos, hoje mais que nunca, o quanto “vem em primeiro a comida e depois a moral”. Nós não nos deixamos enganar. Mas nós sabemos quão sem sentido é o comer sem qualquer moral e quão catastroficamente esta falta de sentido pode aflorar à consciência daquele que só pensa na comida e sabemos, não por último, quanto pode significar uma “moral”: a inabalável crença num incondicional sentido

da vida que faz de qualquer forma a vida suportável. Pois nós vivenciamos que o homem está consideravelmente preparado para sentir fome quando a fome tem um sentido.

Mas nós não vimos apenas como é difícil sentir fome, quando não se tem nenhuma “moral”, mas vimos também o quanto é difícil exigir moral de uma pessoa, enquanto a deixamos com fome. Certa vez, em algum lugar, eu precisei dar um parecer jurídico sobre um moço que — em meio a uma situação de extrema privação — roubara um pedaço de pão; o tribunal competente colocara a questão precisa, se o jovem seria “inferior” ou não. No meu parecer eu tive que conceder que ele, do ponto de vista psiquiátrico, não poderia de forma alguma ser visto como inferior; mas eu não fiz isto sem esclarecer simultaneamente que nesta situação concreta já seria preciso ser superior para resistir à tentação diante de tal fome!

Não apenas em nossa atividade nós podemos dar sentido à vida, na medida em que, com consciência da responsabilidade, respondemos as suas questões concretas; não apenas como agentes nós podemos satisfazer exigências da existência, mas também como amantes: em nossa doação amorosa ao belo, ao que é grande, ao Bem. Devo eu talvez articular com uma frase, como a vivência da beleza pode tornar a vida plena de sentido? Quero me limitar preferivelmente ao seguinte experimento imaginário: imaginem-se sentados em uma sala de concertos, escutando atentamente sua sinfonia preferida, e no seu ouvido sussurram exatamente agora o seu ato preferido desta sinfonia, e vocês estão tão comovidos que lhes corre um frio pelas costas; e agora imaginem que seria possível pensar o que psicologicamente é tão impossível: que se pergunte a vocês neste momento — se sua vida tem sentido. Eu creio que vocês me darão razão se eu afirmar: os senhores poderiam, neste caso, dar apenas uma resposta que soaria como: “ter vivido só por este momento — já seria motivo para viver até o fim”.

O mesmo pode também ocorrer a quem vivencia natureza em vez de arte, e o mesmo passa-se com aqueles que vivenciam uma pessoa. Ou não conhecemos o sentimento que de nós se apossa na presença de certas pessoas e, colocado em palavras, expressa-se da seguinte forma: que tal homem exista de fato no mundo, só isto já faz este mundo e torna uma vida plena de sentido.

Ativos damos sentido à vida, mas amando também — e finalmente: sofrendo. Pois, assim como um homem toma posição em relação à limitação de suas possibilidades de vida, enquanto elas dizem respeito seu ao agir e ao seu amar, assim como ele se comporta com

essas limitações — como assume seu sofrimento sob tais circunstâncias, em tudo isso ele ainda consegue realizar valores.

Da forma como nos posicionamos frente a dificuldades — nisto ainda se mostra quem se é, e também com isto a vida se deixa preencher de sentido. Não esqueçamos o espírito do esporte — este verdadeiramente tão característico espírito humano! O que faz o esportista senão diretamente criar-se dificuldades, para com elas se desenvolver? No geral não vale naturalmente criarem-se novas dificuldades; no geral é antes assim: sofrer sob o infortúnio só é um sofrer pleno de sentido quando esta infelicidade vem do destino, portanto, quando é inevitável e inescapável.

O destino, aquilo que nos acontece, deixa-se, pois, de qualquer modo — modelar desta ou daquela forma. “Não há situação que não se deixe melhorar, seja através de atividade ou de paciência”, diz Goethe. *Ou nós mudamos o destino — na medida em que isto é possível —, ou então nós o aceitamos de boa vontade — na medida em que isto é necessário.* Em ambos os casos a infelicidade só nos fez crescer interiormente. E agora também compreendemos o que Hölderlin pensa quando escreve: “Se piso em minha infelicidade, fico em posição mais elevada”.

Quão enganoso deve agora nos parecer, quando pessoas reclamam sem mais contra sua infelicidade ou estão insatisfeitas com seu destino. O que seria de nós se não tivéssemos cada qual um destino? De que outra forma senão sob golpe de martelo, no calor do nosso sofrimento assim gerado, teria nossa existência adquirido forma e corpo? Quem se rebela contra seu destino — portanto, contra o que ele nada pode e *que ele certamente não pode mudar*, não compreendeu o sentido do destino. O destino pertence tão indissolúvelmente à totalidade da nossa vida que nem a mais ínfima parte dele se deixa retirar desta totalidade sem destruir o todo, a forma da nossa existência.

O destino faz parte, portanto, da nossa vida, e da mesma forma também o sofrimento; portanto, se a vida tem um sentido, o sofrimento tem também um sentido. Também o sofrimento é, conseqüentemente, enquanto sofrimento necessário, a possibilidade de algo pleno de sentido. Como tal ele é também de fato avaliado e reconhecido por toda parte. Há anos chegou-nos a notícia de que a organização inglesa de escoteiros premiou três jovens por suas importantes realizações; e quem recebeu estes prêmios? Três jovens incuráveis que estavam em um hospital e apesar disso suportaram sua sorte com coragem e dignidade. Com isso foi reconhecido claramente que o autêntico sofrimento do destino representa uma realização, e na verdade, até a mais elevada realização

possível. A alternativa da frase de Goethe acima citada não é, portanto, observada com mais profundidade, inteiramente correta: a questão não pode ser, em última análise, realização ou paciência — sob certas circunstâncias a própria paciência é a grande realização.

O caráter essencial da realização no verdadeiro sofrimento é, no meu entender, talvez mais claramente encontrado numa frase de Rilke, que certa vez escreveu: “Quanto se deve sofrer!” A língua alemã conhece apenas a expressão “trabalhar” (*Aufarbeiten*) — mas Rilke entende que nossa realização vital plena de sentido pode ser apresentada tanto no sofrimento quanto no trabalho.

Do fato de que só pode haver uma alternativa, conferir sentido ao viver desta ou daquela forma, ao momento, e, portanto, só pode haver uma única decisão, como nós temos de responder ao fato de que, entretanto, a cada vez se nos coloca uma questão da vida bem concreta, de tudo isso se segue que a vida sempre oferece uma possibilidade para satisfação do sentido, por livre escolha, ela tem sempre um sentido; poder-se-ia também dizer que a existência humana permite ser modelada com sentido “até o último suspiro” — enquanto o homem respira, enquanto ele permanece consciente, ele carrega consigo a responsabilidade para responder às questões da vida. Isto não precisa causar-nos admiração no momento em que nós refletimos de novo sobre o que constitui a grande realidade fundamental do ser humano, — ser homem não é nada mais que: ser consciente e ser responsável.

Mas se a vida sempre tem a possibilidade de um sentido, se depende apenas de nós, se ela é sempre preenchida a cada momento com esse possível sentido — que está sempre se alterando, está, portanto, tão inteiramente sob nossa responsabilidade e decisão realizar este sentido, então também sabemos de algo com certeza: certamente é sem sentido e algo que não tem nenhum sentido é — jogar fora a vida. O suicídio não é então de forma alguma resposta a qualquer questão; o suicídio jamais tem condições de resolver um problema.

Há pouco tomamos já uma vez o jogo de xadrez como metáfora para o lugar do homem na existência, para o seu constante ser colocado diante de uma questão da vida; nós queríamos mostrar com nossa metáfora do “melhor lance” o quanto a questão da vida só pode ser pensada de forma inteiramente concreta, como uma questão que concerne respectivamente a uma pessoa e a uma situação, a uma pessoa e a um momento — a uma questão aqui e agora. Agora precisamos mais uma vez tomar o jogo de xadrez como metáfora — quando se deve mostrar

o quanto é incondicionalmente sem sentido a tentativa de “solução” de um problema vital através de suicídio.

Imaginemos apenas que um jogador de xadrez esteja diante de um problema do jogo, e encontra a solução, e — o que faz ele? — ele derruba as peças do tabuleiro: é isto uma solução do problema? Certamente, não. Inteiramente da mesma forma procede o suicida: ele joga sua vida fora e pensa com isto ter sido levado à solução de um problema aparentemente insolúvel. Ele não sabe que com isso fere as regras do jogo da vida — da mesma forma que aquele jogador de xadrez da nossa comparação que desrespeitou as regras do jogo, segundo as quais um problema de xadrez deve ser resolvido através de um movimento do cavalo, roque ou sabe Deus o quê, de qualquer forma resolve-se apenas através de um movimento das peças, de forma alguma, porém, através do comportamento assinalado. Agora, também *o suicida fere as regras do jogo da vida; essas regras do jogo não exigem certamente de nós que vençamos a todo preço, — mas exige certamente de nós, que não desistamos da luta.*

Talvez alguém agora vá objetar, concedendo que o suicídio não tenha sentido; mas será que a própria vida não se tornaria sem sentido simplesmente frente ao fato da morte natural certa de todo homem? Será que todo nosso empreendimento não se afigura necessariamente, sem sentido — já que nada tem durabilidade? Tentemos uma resposta a esta objeção, perguntando ao contrário; perguntemo-nos apenas: o que ocorreria se nós fôssemos imortais? E podemos responder: se fôssemos imortais — então poderíamos tudo, verdadeiramente tudo, adiar. Pois não importaria se fizéssemos algo agora, ou amanhã, ou depois de amanhã, ou em um ano, ou em dez anos, ou quando fosse. Nenhuma morte nos ameaçaria e nenhum fim, nenhum limite das possibilidades, nós não veríamos nenhuma ocasião para praticarmos uma ação justamente agora, ou para dedicarmo-nos a uma vivência, — sim, haveria tempo, sim, teríamos tempo, interminavelmente muito tempo. Pelo contrário, o fato, e apenas o fato de que somos mortais, que nossa vida é finita, que nosso tempo é limitado e nossas possibilidades limitadas, este fato é que principalmente faz com que pareça pleno de sentido empreender algo, aproveitar uma oportunidade, realizar, satisfazer, aproveitar e preencher o tempo. A morte significa a pressão para tal. Assim a morte constitui o fundo sobre o qual o nosso ser é exatamente um ser responsável.

Se olhamos as coisas desta forma, então mostra-se para nós no essencial quão verdadeiramente insignificante é o quanto dura uma vida humana. Sua longa duração não precisa torná-la inteiramente plena

de sentido — e sua eventual brevidade nem de longe a torna sem sentido. Também não julgamos a biografia de uma pessoa concreta segundo o número de páginas do livro que a apresente, mas simplesmente segundo o conteúdo que ela abriga.

E ainda teríamos nesta oportunidade mais uma questão para tratar: a questão, se a vida de um homem sem descendentes tornar-se-ia, já talvez exatamente por este fato, sem sentido. Ao que podemos responder: ou a vida do indivíduo particular tem sentido — e então ela deve também conservar seu sentido se não houver descendência, portanto, se não se confia nesta — marginalmente sublinhado: altamente ilusória — “eternização” biológica. Ou, então, a vida individual, a vida do homem particular não tem nenhum sentido — e então também, simplesmente nunca poderia ganhar sentido através da tentativa de “eternizar-se” através de descendência. Pois eternizar algo “sem sentido” é em si sem sentido.

De tudo isso extraímos apenas uma coisa: a morte pertence à vida tão plenamente como o sofrimento. Nenhum dos dois torna a existência do homem sem sentido, mas antes plena de sentido. E, portanto, certamente a singularidade da nossa existência no mundo, a irrepetibilidade do nosso tempo de vida, a irrevocabilidade de tudo aquilo com que a preenchemos — ou a deixamos esvaziar — isto é o que dá grande significação à nossa existência. Mas não apenas a singularidade da vida do indivíduo particular como um todo dá-lhe peso — também a singularidade de cada dia, cada hora, cada momento apresenta algo que nossa existência carrega com o peso de uma terrível e certamente também maravilhosa responsabilidade! Uma hora, cuja exigência não realizamos, que de alguma forma não realizamos, está perdida, perdida “para toda a eternidade”. Pelo contrário, o que nós, usando a oportunidade do momento, realizamos está salvo de uma vez por todas na realidade, em uma realidade na qual a realização só aparentemente é “superada”, ao ter-se tornado passado: nela é na verdade superada apenas no sentido de “ser preservada”! O ser passado é neste sentido talvez até — e principalmente — a forma mais segura de ser. Ao ser, que nós assim guardamos no “passado”, a “transitoriedade” não pode mais causar dano.

Certo, nossa vida como algo biológico, físico, é transitória segundo sua natureza. Dela nada permanece — e certamente: quanto! O que dela permanece, o que dela nos resta — o que pode durar mais que nós, isto é o realizado em nossa existência, o que tem efeitos posteriores para além de nós. Nossa vida esvai-se em sua atividade — e nesta medida iguala-se ao rádio, cuja materialidade transforma-se, da mesma forma, crescentemente, em energia irradiada no correr de seu

“tempo de vida” (e sabe-se que as matérias radioativas tem um tempo de vida limitado), para não mais voltar à materialidade. O que nós irradiamos no mundo, as “ondas” que saem de nosso ser — isto é o que permanecerá de nós quando nosso ser já tiver partido há muito tempo.

Haveria um meio fácil — quase gostar-se-ia de dizer: um truque para fazer a responsabilidade visível em toda sua veemente grandeza, que pesa sobre nossa existência a cada momento, — uma responsabilidade diante da qual nós só podemos ficar tremendo e por fim, de alguma forma, contentes. Há uma forma de imperativo categórico, portanto, *também* uma fórmula do “Aja de tal forma como se” — formalmente semelhante à conhecida máxima de Kant; e ela deveria soar aproximadamente: *“Viva como se você vivesse pela segunda vez e o tivesse feito tão errado da primeira, como você está prestes a fazer!”*

A finitude fundamental da nossa existência no tempo, que aparece no fato, ainda que distante, da morte futura, não é o único fato que torna esta existência plena de sentido: também nossa finitude ao lado das outras pessoas não faz a vida de cada uma, da mesma forma, sem sentido, mas antes de mais nada, plena de sentido. O que se quer mostrar com isto é a realidade da nossa imperfeição, nossos limites interiores, como eles são dados diferencialmente nas disposições das pessoas. Antes, porém, que nós coloquemos em prática nosso pensamento, que deve dirigir-nos exatamente à possibilidade de sentido da nossa imperfeição, desejamos perguntar antes se o desespero de uma pessoa sobre sua própria imperfeição e insuficiência pode existir legitimamente. Será que devemos perguntar se uma pessoa que mede seu ser por um dever, que, portanto, coloca-se um ideal como medida de si, pode ser sem valor em algum momento. Não ocorre antes que exatamente o fato de que ele pode desesperar-se diante de si mesmo já também o justifica e em certa medida retira-lhe por fim o direito ao seu desespero? Poderia ele sentar-se diante de si no tribunal se ele fosse tão inteiramente desprovido de valor, que nem sequer vislumbraria o ideal? Será que a distância do ideal já não confirmaria também — tão logo ele a observe — não estar ele mais inteiramente sem confiança neste ideal?

E agora sobre a questão do sentido de nossa imperfeição e de nossa unilateralidade: não esqueçamos que cada indivíduo particular é na verdade imperfeito, mas sempre imperfeito de uma outra forma — cada um “ao seu modo”. E tão imperfeito como ele o é, apenas ele o é. Então ele torna-se de alguma forma — expresso de modo positivo — insubstituível, irrepresentável, impermutável. Com respeito a isso, é-nos oferecido um modelo biológico verdadeiramente adequado: originalmente no desenvolvimento dos seres vivos são as células sabidamente

“capazes de tudo” — uma célula “primitiva” pode tudo, ela pode comer, movimentar-se, reproduzir-se, de alguma forma “sentir” seu ambiente etc, e só na seqüência do longo desenvolvimento para uniões organizadas mais elevadas de células é que a célula particular torna-se especializada, de tal forma que finalmente só serve para uma função — segundo o princípio da progressiva divisão do trabalho no interior de todo organismo; ao preço da “perfeição” original de suas capacidades ela adquiriu então para si uma relativa insubstituibilidade funcional! Assim, por exemplo, uma célula do olho não pode mais alimentar-se, movimentar-se, reproduzir-se; mas o que ela pode: ver — ela o pode em medida excepcional, e nesta sua função específica ela tornou-se irrepresentável: ela não é mais algo representável por uma célula da pele, ou de músculo, ou uma célula germinativa.

Assim como no que foi acima dito, a morte se revelou plena de sentido na medida em que funda a *singularidade da nossa existência* e com ela nosso ser responsável, da mesma forma evidencia-se agora a nós a imperfeição do homem que como ser necessita sentido, na medida em que — agora visto positivamente como um valor — apresenta-se como algo que constitui a *originalidade de nossa essência*. Essa originalidade como valor positivo não pode, porém, fundar-se a si mesma — a originalidade do indivíduo particular adquire valor principalmente porque (analogamente à significação funcional de uma célula individual para a totalidade do organismo) relaciona-se a um todo superior, a saber, a uma comunidade humana. A originalidade só consegue então ser plena de sentido quando não é originalidade para si, mas originalidade para a comunidade humana. A singela e pura realidade de que cada indivíduo humano possui impressões digitais inteiramente “originais” tem, quando muito, relevância para criminalistas, para a pesquisa criminal, ou para se procurar um criminoso; mas essa “individualidade” biológica de cada indivíduo particular ainda não faz dele uma “personalidade”, um ser que na sua originalidade é pleno de valor para a comunidade.

Tentemos resumir em uma fórmula a originalidade da existência e a particularidade de cada pessoa, e esta particularidade como uma originalidade “para” — portanto, uma originalidade relacionada aos outros, à comunidade — em uma fórmula que deve advertir-nos sobre a “terrível e magnífica” responsabilidade do homem, a “seriedade” de sua vida, então poderíamos voltar a um ditado que Hillel, um dos fundadores do Talmud, há quase dois mil anos, transformou em seu lema. Este ditado diz: “Se eu não agir — quem o fará? Se eu, porém, agir só para mim — o que sou então? E se eu não agir agora — quando deverei agir?” — “Se não eu...” — nisto está a originalidade de cada

pessoa; “se para mim...” nisto está a falta de valor e de sentido de tal originalidade, na medida em que ela não servir para nada; “e se não agora...” nisto está a singularidade de cada situação individual!

Se queremos resumir o que nós tínhamos a dizer sobre a questão do “sentido” da vida, então podemos formular: a própria vida significa ser interrogado, significa responder — cada um responder [*ver-antworten*] à sua própria existência. A vida aparece então não mais como uma realidade, mas antes como incumbência que nos é dada — é a cada momento uma tarefa. Disto já resulta, porém, que a vida só pode ser mais plena de sentido quanto mais difícil se torna. O esportista, digamos, o alpinista, que *procura* uma tarefa, até cria as dificuldades para si: quão alegre é o alpinista quando ele, numa difícil escalada, encontra ainda uma mais difícil “variante”! Aqui devemos notar, porém, que o homem religioso em sua forma de sentir a vida, em seu “entendimento do ser”, é característico, na medida em que ele ainda dá um passo à frente, sobre o qual a vida ainda vai além de uma tarefa a homens capazes de compreender, na medida em que ele vive simultaneamente como tarefa aquela instância que lhe “coloca” a tarefa, ou que colocou a tarefa diante dele — a Pessoa Divina! Em outras palavras: o homem religioso vivencia sua vida como incumbência divina.

E o que, para conclusão final, poderíamos nós dizer sobre a questão do “valor” da vida? A visão que se nos oferece deixa-se talvez expressar mais apropriadamente com palavras de Hebbel, que diz: “A vida não é algo — é a oportunidade para algo!”

Segunda Conferência

Um dos resultados que tentamos obter em nossa primeira conversa foi: se a vida tem um sentido — então também o sofrimento deve ter um sentido. Ao sofrimento pertence a doença. “Pertence”, dizemos nós; pois “sofrimento” e “doença” não são o mesmo. O homem pode sofrer sem estar doente; e pode estar doente sem sofrer. O sofrimento é tanto um assunto humano, já pertence como tal de alguma forma à vida humana, que eventualmente o não sofrer — pode ser doença. Isto vemos especialmente no caso daquelas doenças que nós comumente assinalamos como doenças mentais e que mesmo assim não são menos que doenças do espírito. O espírito não pode se tornar doente de forma alguma — o espiritual pode ser respectivamente verdadeiro ou falso, válido ou não, mas nunca ser doente. O que pode ser doente, o que pode adoecer, é apenas o psíquico. Em tais casos de doença psíquica, porém, e na verdade naqueles que não são eles próprios psicicamente causados, mas em última análise condicionados pelo corpo — exatamente naquelas chamadas doenças mentais (psicoses, por oposição às neuroses originadas na alma): aqui mostra-se por vezes que o não-poder-sofrer acaba sendo um sintoma.

Uma pessoa que teve uma infecção sífilítica está, em certa medida, ameaçada com uma determinada pequena porcentagem de probabilidade, anos ou décadas mais tarde, de uma doença do cérebro daí decorrente, chamada paralisia. Enquanto ela não sabe que — através do exame do líquido de sua espinha dorsal em determinado tempo e intervalo — pode-se constatar, exata e certamente, se ela pertence a estes casos ou não, ela temerá a irrupção deste distúrbio mental. (Seja observado marginalmente que os casos positivos podem ser evitados da mesma forma que a já citada paralisia através de um tratamento preventivo.) Este medo da paralisia pode agora, por seu lado, assumir dimensões doentias, pode ser exagerada até ao neurótico [*das Neurotische*]. O que vemos nós, porém, quando uma tal pessoa então de fato adoeceu de paralisia, quando a temida doença então irrompe de fato? Vemos que ela pára no mesmo momento — de temer diante dela! E por quê? Porque pertence ao quadro da paralisia o fato de ela colocar a pessoa atingida em estado de euforia a partir do qual ela não pode sofrer — é como se ela não pudesse sofrer com o “sofrimento” que sofre.

O médico evitará em geral pronunciar na presença do doente, ou diretamente a ele, a diagnose de uma tão amplamente temida, pesada

doença, como a apresentada pela paralisia; mas exatamente no caso de um paralítico essas reflexões são infundadas: em relação a um paralítico o médico pode esclarecer livremente de que doença se trata: o referido paciente afirmará sorridente que a diagnose é incorreta; e se então o médico indicasse que o paciente sequer está em condições de falar, então este permaneceria inteiramente inabalado e — como em geral nestes casos — a culpa de seu distúrbio da fala seria atribuída a seus dentes ruins ou à sua dentadura.

Tudo isto, que impressiona ou abala as pessoas normais, passa pelo homem cuja capacidade de sofrimento está prejudicada por doença psíquica, sem tocá-lo ou causar-lhe impressão. Tomemos apenas o fato da entrada em um hospício, por exemplo! Eu me lembro de um paralítico que entrou no quarto, no qual o médico da instituição fazia o primeiro exame dos recém-chegados: com riso jovial e ânimo pronunciadamente alegre ele cumprimentou-nos com palavras que reiteravam o quanto ele se alegrava por estar conosco. E quando mais tarde nós o preparávamos para uma punção, ele não mostrou o menor medo e pensava apenas: “Eu sei sim, porque vocês preparam-me isto: para que eu não me torne entediado!” E quando finalmente realizamos a punção, durante a qual, de qualquer forma, teve que sentir uma picada, ele deixou na verdade escapar — por reflexo — um “ai”, mas não sem completar imediatamente “— está bem...”

Quando se ignora o fato de que exatamente o homem doente psíquico, e na verdade no sentido especial de “doença mental”, perdeu a capacidade normal para o sofrimento, então pode ocorrer a qualquer um o que ocorreu comigo certo dia: eu prestava serviço na admissão de um hospício e fui chamado ao pavilhão de admissão, onde ocorria naquele momento uma nova admissão. Lá chegando encontrei uma mulher jovem e uma mais velha, visivelmente mãe e filha. A mãe estava inteiramente excitada e lamentava como era tudo tão horrível, enquanto a filha esforçava-se em acalmar e consolar a mãe, reiterando que tudo ficaria bom de novo etc. Quando eu tinha alguma pergunta para fazer à paciente e com isso dirigia-me à excitada mãe, então indicava a mulher com o dedo apontado para as costas da sua filha — ela era a doente! E a própria doente não estava excitada, não estava tão horrorizada sobre seu internamento em um hospício: exatamente por causa de sua doença ela reagia a esta situação inabitual e não menos agradável — ser internada em um hospício — com relativa apatia. É exatamente assim que a reação anormal (excitada, com sentimento exaltado) a uma situação anormal representa o comportamento normal.

Mas há também estados psíquicos doentios nos quais o homem — igualmente de forma paradoxal — exatamente por não poder sofrer,

sofre! Há na verdade uma forma especial de melancolia, que diferentemente da usual, não vem acompanhada de um distúrbio de ânimo no sentido da tristeza e do medo, na qual os doentes reclamam exclusivamente que não podem alegrar-se, mas também não podem sofrer, que eles não são capazes de qualquer excitação emocional, seja em relação a vivências agradáveis ou desagradáveis, que eles são emocionalmente apáticos e frios de sentimentos; sim, estes doentes reclamam até de não poderem nem ao menos chorar, e o desespero destas pessoas por não estar em condições de sofrer pertence até ao maior desespero com o qual o psiquiatra pode defrontar-se. Quão profundamente deve estar presente na consciência do homem o conhecimento de que o sofrimento pertence verdadeiramente à vida!

Mas a nós todos até este fato não é tão estranho como pode parecer à primeira vista; também na vida psíquica normal o homem sabe de alguma forma o quanto todo sofrimento faz parte da vida. Pois, se perguntarmos simplesmente, e na verdade honesta e seriamente, se nós gostaríamos de apagar as vivências [*Erlebnissen*] tristes de nossa vida passada, da nossa vida amorosa, se nós gostaríamos de passar sem tudo o que lá ocorreu com muito sofrimento, com “sofrência” [*Erleidnissen*] — então diremos todos de boa vontade, não. Pois, de alguma forma, sabemos o quanto nós estamos inteiramente amadurecidos, ainda que em áreas e tempos marcados pelo desprazer da nossa existência.

Agora pode um ou outro de vocês objetar que isto é uma ilusão sofisticada, por assim dizer, uma manobra demagógica da minha parte; eu deveria interrogar uma pessoa que e enquanto ela estiver “em meio” ao sofrimento — a ela eu devo perguntar se afirma seu sofrimento como tal! Agora, também em relação a isto dispomos de experiências que são, diretas, vívidas experiências:

Não foi há muito mais de um ano, e lá estavam os homens dos campos de concentração, semi-mortos, trabalhando como escravos, com pá e picareta, o chão coberto de gelo, de tal forma que saltavam estilhaços. E quando o sentinela se distanciava do grupo, e quando por um momento o trabalho de pá e picareta não era observado descansavam as mãos cansadas, então começavam as conversas entre os homens lá fora no “comando externo”; e estas conversas no local de trabalho — elas eram sempre as mesmas, com inquietante automatismo psíquico, giravam em torno do mesmo pensamento: a comida. Então eram trocadas receitas e reunidos os papéis sobre culinária e um perguntava ao outro sobre seu prato favorito ou excitava sua imaginação com petiscos — e imaginavam o que serviriam uns aos outros quando eles, um dia, após a libertação do campo, convidassem uns aos outros e os recebessem

reciprocamente como convidados. Mas os melhores entre eles desejavam o dia da libertação não para poderem regalar-se em prazeres culinários, mas por um motivo bem diferente: para que finalmente toda essa condição humana indigna tivesse fim, isto é, para que não fosse obrigado a pensar em mais nada senão em comida; esse estado, no qual em nada mais se pensa senão nisto, não importando que sejam já 10:15 ou 10:30 horas da manhã, ou 11:30 ou 11:45, ou quantas horas mais passarão nestas frias valetas, com estômago vazio, até que a curta pausa do almoço chegue, ou que chegou o fim do dia e se marche para o campo, para finalmente tomar uma tigela de sopa. Como tínhamos então saudades do verdadeiro sofrimento humano, de verdadeiros problemas humanos, de verdadeiros conflitos humanos — no lugar dessas questões humanas indignas relativas ao comer e ao passar fome, ao sentir frio ou ao dormir, ao trabalhar como escravo ou ser surrado. Com que melancolia e tristeza rememorávamos aquele tempo, quando nós ainda tínhamos um sofrimento humano, problemas e conflitos, e não o sofrimento e perigos de um animal; mas também exatamente na direção do futuro, quão autêntico era então nossa saudade do estado no qual nós não podíamos de forma alguma viver sem sofrimento, sem problemas, ou livres de conflitos, quando tínhamos certamente que sofrer, mas sofrer sob um sofrimento que temos que suportar porque é colocado ao homem enquanto homem, sendo então, pleno de sentido.

Já ouvimos que a satisfação do sentido é possível em três direções principais: o homem pode dar sentido à sua existência ao fazer algo, ao agir, ao criar algo — ao realizar uma obra; mas também, segundo, ao vivenciar algo — amar a Natureza, a Arte, pessoas; e, terceiro, finalmente o homem também consegue, lá onde não tem as possibilidades da primeira ou segunda direção, conferir valor à sua vida dando-lhe um sentido — a saber, exatamente na forma como toma posição diante do imutável, fatal, inescapável, inevitável limite de suas possibilidades, como ele se coloca e se comporta diante dele, como ele aceita esse destino. No correr da vida o homem deve estar disposto a, de acordo com as respectivas “exigências da hora”, mudar a respectiva direção desta satisfação do sentido, freqüentemente mudar bruscamente. Pois nós já aludimos ao fato de que o sentido da vida só pode ser concreto, concreto tanto em relação a cada pessoa individual como também em relação a cada momento individual: a questão que a vida nos coloca altera-se de pessoa para pessoa bem como de situação para situação. Eu gostaria de mostrar agora, com base em um caso exemplar, como esta alteração de direção não só é “exigida” pelo destino como também foi “obedientemente” executada pela pessoa referida.

Trata-se de um jovem que estava em meio a uma vida profissional agitada e fecunda — ele era um gráfico de propaganda muito ocupado

— que foi, porém, repentinamente arrancado de seu trabalho profissional ao adoecer com um tumor maligno, inoperável, no alto da medula espinhal. Este tumor levou rapidamente à paralização de braços e pernas. Então ele não pode manter a direção na qual fundamentalmente havia dado uma forma plena de sentido à sua vida, a saber, a direção do ser ativo: foi obrigado a tomar uma outra direção — o ser ativo foi-lhe vedado de forma crescente e ele precisou cada vez mais conquistar o sentido na vivência passiva da sua limitada situação, e também no interior de suas limitadas possibilidades; que fez então o nosso paciente? Quando estava no hospital ocupou-se o mais intensamente possível com leituras, lia livros para os quais antes, na sua ocupada vida profissional, ele jamais encontraria tempo, ouvia atenciosamente música no rádio e tinha as mais estimulantes conversas com outros pacientes. Ele tinha, portanto, se retirado para aquele campo da existência, no qual é possível ao homem, para além do ser ativo, na recepção passiva do mundo em si mesmo, atribuir sentido à vida, dar resposta à questão da vida. Assim é compreensível que este homem corajoso não tenha nem agora o sentimento de que sua vida — também em toda sua limitação — tenha se tornado sem sentido. Então, porém, veio o momento no qual sua doença estava tão avançada que suas mãos não podiam mais segurar qualquer livro — tanto que lhe faltava a força muscular; também ele não podia mais suportar o fone de ouvido — tanto lhe causava dores nos nervos do crânio; e também o falar tornou-se-lhe difícil, não podendo mais manter suas discussões cheias de espírito com os outros doentes. Assim este homem foi desviado, por obra do destino — de agora em diante, não apenas do reino da realização de valores criativos, mas também dos valores de vivência. Esta era a situação condicionada pela doença dos seus últimos dias de vida. Mas também nesta situação ele conseguia conquistar sentido — exatamente na forma como tomava posição em relação a essa situação. Nosso paciente sabia muito bem que seus dias, finalmente suas horas, estavam contadas. Eu me lembro agora claramente da visita que então precisei fazer como médico plantonista daquele hospital na última tarde que este homem viveu. Quando passava por sua cama, ele acenou-me. Falando com esforço, deu-me a entender que tinha ouvido pela manhã, na visita do chefe, que o professor G. tinha a incumbência de dar aos doentes, na última hora, uma injeção de morfina para aliviar iminentes tormentos da morte. Como ele tinha razão para supor que na noite seguinte chegaria a sua hora, pediu-me para dar a injeção durante a visita — para que a enfermeira da noite não me chamasse e não precisasse perturbar meu sono... Assim, nas últimas horas de sua vida este homem estava mais preocupado em poupar os outros do que em “atrapalhar”! Abstração feita de toda coragem, com a qual ele suportou seu sofrimento e sua dor — que realização, não profissional, mas realização humana estava

contida nesta simples observação, nesta atenção plena para com os outros, literalmente ainda na sua última hora! Vocês me entenderão se eu agora afirmar: nenhum grandioso cartaz de propaganda, nem o melhor e mais belo do mundo, que este nosso paciente conseguisse ainda ao tempo de plena atividade profissional, poderia ser equiparado a esta simples realização humana que se exprime no comportamento deste homem em suas últimas horas.

Assim vemos que doença não é de forma alguma uma perda de sentido, que não traz necessariamente um empobrecimento do sentido da existência consigo; ela é antes, enquanto possível, sempre algo pleno de sentido. Que também não precisa ocorrer uma perda de sentido lá onde um homem sofre uma perda física, corporal, pode se inferir da consideração do caso seguinte: um dia um dos mais notáveis juristas da Áustria foi internado em um hospital no qual eu trabalhava. Devido à arteriosclerose ocorreu uma “gangrena” e foi necessário submeter o paciente a uma amputação da perna. Depois da operação bem sucedida, chegou o dia em que ele teve que fazer as primeiras tentativas de caminhar com uma perna. Sob minha assistência levantou-se da cama e começou a saltar então penosa e miseravelmente como um pardal pelo quarto. Aí explodiu repentinamente em lágrimas e o honrado, mundialmente famoso grisalho, que eu lá segurava com minha mão, chorava silenciosamente como uma criança. “Não vou agüentar isso — uma vida como aleijado não tem sentido!”, choramingava ele. Então olhei em seus olhos e perguntei-lhe energicamente, porém zombando: “Diga-me, Senhor Presidente, o senhor tem a intenção de tornar-se corredor de pequenas ou grandes distâncias, e fazer carreira como tal?” Ele olhou admirado. Nesse caso, continuei, “e só nesse caso poderia entender seu desespero e o que o senhor acaba de dizer: nesse caso o senhor estaria acabado, e sua vida futura seria sem sentido para o senhor: ser corredor está fora de cogitação para o senhor, porém, para um homem que edificou sua vida inteira tão plena de sentido, que, como o senhor, influiu e criou um nome na sua especialidade, será que a vida para um tal homem deveria perder o sentido simplesmente porque ele perdeu uma perna?” O homem entendeu imediatamente o que eu dizia, e um sorriso apareceu em seu rosto choroso.

A doença não precisa, portanto, representar uma perda de sentido de forma alguma. Mas mais que isto: pode às vezes significar até um ganho. Para tornar clara esta possibilidade a vocês, gostaria de contar-lhes um caso que ocorreu em um campo de concentração. Lá encontrei certa vez uma jovem senhora que eu já conhecera antes. Quando eu a revi no campo, ela estava numa situação miserável e desenganada — e ela sabia disso. Poucos dias antes de sua morte, porém,

pensou: “sou grata ao destino por ter-me trazido aqui; na minha vida anterior, vida agradável, eu tinha na verdade muitas ambições artísticas, de alguma forma, porém, não eram muito sérias. Agora, porém, eu sou feliz, apesar de tudo. Agora tudo tornou-se sério, e eu posso, eu preciso me afirmar”. Quando disse isso, estava tão alegre como nunca a conhecera antes. Então ela concedeu-me — ela “conseguiu” fazer o que Rilke exige de toda pessoa, isto é, deseja para cada pessoa: “Saber morrer sua morte”! Em outras palavras, integrar também a morte com pleno sentido no todo da vida, sim, até na morte satisfazer verdadeiramente o sentido da vida.

Por isso não precisamos nos admirar caso haja pessoas que (em tal alteração do próprio sentido da morte dentro do sentido global da vida) vêm na doença e na morte não apenas uma perda e não apenas um ganho, mas exatamente um “presente”. À minha frente está uma carta a respeito da qual eu gostaria de observar que ela não foi escrita para mim, que quem a escreveu não podia suspeitar que eu a tomaria como exemplo em uma conferência. Mas antes que eu leia as partes da carta que nos interessam, desejo contar-lhes a história prévia. Este homem foi muito repentinamente acometido de uma doença vitalmente ameaçadora na medula. Para melhor tratamento permaneceu distante de Viena, numa casa de campo de uma senhora amiga. Conhecidos consultaram um famoso especialista europeu que expressou-se contra uma operação; mesmo uma operação teria, pensou ele, no máximo 5% de chance de sucesso. Sobre tudo isto relatou um dos conhecidos numa carta à dona da casa, cujo hóspede era na época meu paciente. Esta carta foi levada ao quarto inocentemente pela empregada durante o café da manhã que servia ao hóspede e à anfitriã. No escrito do doente, que tenho nas mãos, ele conta então tudo isto e continua: “Assim era inevitável que eu desse uma olhada na carta de..., de outra forma, precisaria quebrar um costume de muitos anos e eu também teria podido tirar conclusões disso. — Um dia um amigo pediu-me com insistência para ir ver com ele o primeiro filme sonoro que passaria no cine...: ‘Titanic’. Fritz Kortner representava com sua mestria o poeta paralítico na cadeira de rodas que após inúteis revoltas deixou a torrente elevar-se bem alto e depois, rezando o padre-nosso, firme e consciente arrebatou uma pequena comunidade com o mesmo destino. Saí abalado desta primeira experiência com o cinema e pensei que deveria ser um presente do destino aproximar-se conscientemente da morte. Agora eu me permito! Posso comprovar em mim, mais uma vez, o combatente; mas nesta luta não se trata de vitória antecipada, mas de um último emprego da força como tal, como que de um último exercício físico. Eu quero suportar as dores enquanto puder, sem narcóticos. ‘Lutar por posição perdida’... esta palavra não pode existir de forma alguma no sentido da nossa visão

de mundo! Trata-se apenas de lutar. — Após a leitura da carta de... com o diagnóstico do professor... tocamos à noite a ‘Quarta’ de Bruckner, a romântica, tudo era tão fluente, agradavelmente extenso em mim. — De resto, trabalho diariamente com matemática e não sou sentimental. Com todo amor, seu...”

Agora nenhum de vocês pode censurar-me que eu tenha falado levemente ao mostrar um doente que de fato diante da morte manteve-se firme quanto ao sentido, como eu apresentei como possível, e, por conseguinte, como necessário: o autor dessa carta não falou levemente, pelo contrário, agiu e mostrou que o exigido também pode ser realizado. Que toda falta de sucesso e todo fracasso no mundo não podem fazer mal ao sentido que possa resultar do estar doente e morrer, que se trata aqui mais de um sucesso interior e que este sucesso existe apesar do insucesso exterior, ficará claro a vocês agora. Mas claro talvez também que isto não vale apenas para casos especiais, mas que nós também podemos aplicá-lo em toda nossa vida e a vida inteira. Pois de alguma forma nossa vida é, de resto, carente de sucesso — na medida em que, sob sucesso, entendamos apenas o sucesso exterior: nenhum sucesso exterior, nenhum resultado, seja biológico ou sociológico, lá fora no mundo — tem a garantia de nos fazer sobreviver ou durar eternamente. O sucesso interior, porém, a satisfação do sentido da vida interior, é algo que, se alcançado, terá sido alcançado “de uma vez por todas”. Que este objetivo freqüentemente só é alcançado no fim da existência, isto não prejudica o sentido da vida, mas antes completa este “fim” levando-o à perfeição [*Voll-endung*]. É difícil tornar visíveis e acreditáveis estas coisas com base em exemplos cotidianos. A Arte presta-se melhor a isto. Quero lembrar a vocês, por exemplo, da novela de Werfel, *A Morte do Pequeno Burguês*. Nela Werfel descreve o tipo do homem mediano, mesquinho, pequeno burguês, cuja vida inteira constitui-se de misérias e preocupações, e nelas parece esvair-se. Então este homem fica doente e é levado ao hospital. E agora mostra-nos Werfel como este homem conduz uma luta heróica contra a morte que se aproxima, porque sua família só receberia o pagamento do prêmio de um seguro se ele morresse após o dia de Ano Novo, o que não ocorreria de outra forma, segundo o seguro. E nesta luta contra a morte agora, nesta luta para viver até o Ano Novo, nesta luta pela colocação da família em segurança, este homem ascende pura e simplesmente a uma grandeza humana que só um poeta pode descrever. Ou pensam vocês no acontecimento paralelo na novela de Tolstói, *A Morte de Ivan Ilitch*. Também aqui trata-se do homem mesquinho, que só diante da morte e da abismal falta de sentido de sua existência passada, assim como se lhe torna agora consciente, desespera-se, mas no desespero sobre esta falta de sentido transforma-se, e nesta transformação, com

esta transformação, como que agindo retroativamente, confere de alguma forma sentido à sua vida, exatamente através da vivência da inutilidade da sua vida como um todo, consagra-se a algo pleno de sentido.

Se após tudo isto verificou-se que também a vida doente, a vida imediatamente próxima da morte não se apresenta de forma alguma sem sentido, então temos que nos dirigir à questão de saber com que direito se pode afirmar que o doente, ou aquele que está prestes a morrer, ou a pessoa desenganada seja uma pessoa sem valor, que sua vida seria por isso “vida indigna de ser vivida”. Nós queremos com isso abstrair de todo valor no sentido da utilidade, portanto, de todo valor de utilidade, que a vida de indivíduos doentes poderia ter, na medida em que ela pode desempenhar uma contribuição à descoberta de novas doenças ou invenção de novos tratamentos; mas por que queremos excluir de antemão este ponto de vista da apreciação?

Assumir este ponto de vista seria, em nossa opinião, no máximo um direito do próprio doente; a partir de sua perspectiva pode parecer legítima a questão do “valor” que sua vida doente poderia ter para a ciência; é certamente sabido que muitas pessoas legam seus cadáveres a um instituto de anatomia, a fim de poderem prestar um serviço à ciência até após o fim de suas vidas. De nosso ponto de vista, do ponto de vista do médico, esta avaliação altamente objetiva do homem é ilícita. Certo, o médico “deve ter” objetividade, a atitude médica em relação ao doente é necessariamente cheia de distância inteiror. Pensemos apenas como se desenrola a visita de um médico num hospital. Tem-se o “caso” diante dos olhos, não a pessoa. O assistente que “conduz” o chefe na visita apresenta-lhe os doentes respectivamente como “um caso de” uma ou outra doença. No geral o médico também inclina-se a tratar a doença e não o doente, não a pessoa doente. E escuta-se sempre a expressão: “isto [das] é um caso de”... Notem vocês: *das* [pronome neutro, isto] — portanto, não “este” [“der”, pronome masculino], não “este homem aqui”; e mais: “é”, e não “tem” — portanto, não o discurso sobre uma doença que este homem tem, mas apenas o caso que este homem “é”: então: “um” caso, portanto, um qualquer, o simples exemplar de uma doença determinada — ou talvez o caso número tal de uma série, denominado o “material” doente. Com tais expressões que se imiscuem inconscientemente no jargão médico, fica suficientemente caracterizada quão profunda e amplamente esta tendência ao distanciamento do lado do médico leva à coisificação. O bom médico que reconhecidamente também sempre é uma boa pessoa, o bom médico será sempre chamado de volta da objetividade para a humanitariedade [*Menschlichkeit*]. Ele será, quanto mais sua atitude ameace se tornar objetiva — e ela tende mais a isto nos casos de doença

mental — tanto mais forçado à mudança para uma atitude mais humana, e seja também apenas ao perguntar ocasionalmente: bem — este é “um caso de hebefrenia” — agora: o que eu faria em seu lugar...? — É uma questão à parte, que nós não queremos alongar aqui, o fato de que esta mudança em direção ao humano, este desvio da atitude puramente objetiva para a humana, para a atitude verdadeiramente médica é que descobre o humano no paciente (o que antes de mais nada é significativo no psiquiatra) — e além disso, desperta o humano no doente (o que de novo é decisivo principalmente na psiquiatria).

Se a questão da simples utilidade da vida doente para a sociedade humana e para o progresso científico é levantada, então este questionamento já revela um ponto de vista desumano [*un-menschlichen*] e assim também não médico [*un-ärztlichen*], um ponto de vista de radical coisificação e degradação do homem, que nós por princípio recusamos a adotar. Até o doente mental não “é” para nós nenhuma doença, mas antes de mais nada pessoa, portanto, uma pessoa que “tem” uma doença. E quão humana pode ser essa pessoa, ainda que esteja tão doente, e também se tiver uma doença mental, quão humana ela pode ser não apenas em sua e apesar dela mas também em sua atitude em relação à doença. Conheci uma senhora de idade há muitos anos que há décadas sofria de um sério distúrbio mental e freqüentemente era atormentada por ilusões dos sentidos: sempre ouvia “vozes”, que criticavam o que fazia e não fazia e com ela ajustavam contas com observações irônicas — certamente uma situação altamente torturante. Que atitude, porém, tomou esta senhora diante do seu destino, como ela conciliou-se com este destino! Ela fez, pois, visivelmente isto: quando ela estava em meio às suas conversas, ao manifestar-se sua situação, permanecia calma e serena; na medida do possível até trabalhava com prazer. Mesmo perplexo com isso me permiti colocar-lhe cuidadosamente a questão acerca do que ela pensava dessa situação e como ela ainda podia sorrir assim, se acaso esse continuo ouvir vozes não seria demasiadamente cruel. E o que ela deu como resposta? “Meu Deus, eu penso simplesmente, doutor, que é sempre melhor ouvir vozes do que ser surda”. E continuava a sorrir um tanto marota. Que humanidade, que realização humana — é-se levado a dizer: que arte de viver se esconde por trás desta declaração!

E agora perguntemo-nos por outro lado o que teríamos a dizer se estivéssemos incuravelmente doentes, especialmente se tivéssemos uma psicose incurável, e só pelo fato de estarmos doentes fôssemos apresentados como uma “vida indigna de ser vivida” e como tal ameaçada de liquidação ou também de fato liquidada. Pois ouve-se reiteradas vezes que a execução de doentes mentais incuráveis seria a única coisa legítima praticada por um programa político-ideológico,

de resto, merecedor de nossa recusa incondicional. Por isso queremos empreender aqui um exame minucioso de todas as razões que em geral estão tacitamente pressupostas em observações desta natureza e contrapor-lhes uma contra-argumentação irresponsável.

Considerando que se trata sobretudo de doentes mentais incuráveis, em relação aos quais coloca-se em questão o direito à aniquilação de uma vida sem sentido, sem valor, uma vida “indigna de ser vivida”, nós teríamos primeiramente que perguntar: o que significa “incurável”? Em vez de fazer-lhes uma exposição dificilmente controlável e inteligível para o não-especialista, gostaria de limitar-me a apresentar um caso particular concreto que eu mesmo vivenciei. Num hospício estava um jovem que se encontrava na chamada situação de inibição: durante cinco anos não pronunciou uma palavra, não comia espontaneamente, de tal forma que ele precisava ser alimentado por meio de um tubo através do nariz, e permanecia na cama dia após dia, até que a musculatura de suas pernas atrofiou-se. Se eu, por ocasião de uma das tão freqüentes conduções de médicos pela instituição, tivesse mostrado este caso, então um dos estudantes teria certamente — como freqüentemente ocorria — dirigido-me a questão: “Diga-nos francamente, Doutor, não seria melhor exterminar esta vida?” O futuro ter-lhe-ia dado a resposta. Pois um dia, sem qualquer motivo visível, o nosso doente na cama pediu ao responsável para tomar sua refeição da forma costumeira, e também pediu para ser colocado fora da cama, a fim de iniciar os exercícios de andar. Também, de resto, comportou-se de forma inteiramente normal, isto é, de acordo com sua situação. Aos poucos seus músculos começaram a se tornar de novo mais vigorosos, e demorou apenas poucas semanas até que o paciente pudesse receber alta. Pouco depois ele não apenas trabalhava em sua antiga profissão, mas também fazia conferências em uma Universidade para o Povo de Viena, sobre viagens ao exterior e caminhadas em montanhas, que ele fizera uma vez e das quais trouxera fotos maravilhosas. Certa vez ele também falou diante de um pequeno círculo íntimo de meus colegas psiquiatras, depois que eu o convidara para uma conferência sobre sua vida interior durante os cinco anos críticos de sua permanência no hospício. Nesta conferência ele descreveu todas as possíveis vivências interessantes daquela época e proporcionou-nos uma visão não apenas da riqueza da alma, que se escondia na época sob a “pobreza de movimento” exterior (como expressa-se a psiquiatria), mas também contou muitos detalhes dignos de nota sobre o que se passava “nos bastidores” — aqueles fatos que um médico não muito escrupuloso, que só faz visitas e pouco vê fora dessas visitas, nem suspeita. Após anos o doente ainda se lembrava deste ou daquele acontecimento — para pesar deste ou daquele enfermeiro, que pode jamais ter contado com que o doente se curasse e revelasse suas lembranças.

Mas mesmo em se tratando, de fato, num caso determinado, de um caso considerado por unanimidade como incurável; quem nos diz por quanto tempo a respectiva doença deverá ser tida em conta de incurável? Não experimentamos na psiquiatria, exatamente nas últimas décadas, que doenças mentais que até então eram tidas como incuráveis puderam finalmente ser, senão verdadeiramente curadas, pelo menos suavizadas através de algum método de tratamento? Quem nos diz, portanto, que também um caso determinado de doença mental, com o qual exatamente temos a ver aqui, não pode ser influenciado por tal tratamento — por um método de cura no qual se trabalha agora em algum lugar do mundo, em alguma clínica, sem que tenhamos qualquer noção a respeito?

Precisamos continuar perguntando: suponhamos que nós fôssemos de fato oniscientes, como seria necessário, para falarmos com absoluta segurança de incurabilidade não apenas momentânea, porém duradoura; quem nesse caso daria ao médico o direito de matar? Estará o médico como tal investido para isso pela sociedade humana? Ele não é muito mais chamado para salvar, onde puder, ajudar, onde puder, e — cuidar enquanto ele não pode curar? (Não sem razão a maioria dos hospícios denominam-se expressamente “Instituições de Cura e Cuidados”.) O médico não é, certamente, enquanto médico, juiz sobre o ser e o não ser dos a ele confiados, ou menos ainda das pessoas doentes que se entregam aos seus cuidados. Ele não tem então de forma alguma o direito — e ele não deve também jamais arrogar-lo a si — de fazer um julgamento sobre o suposto valor ou falta de valor da vida de doentes pretensa ou efetivamente incuráveis.

Imaginem agora para onde levaria esse “direito” (que ele de fato não tem) se fosse elevado a lei (ainda que fosse apenas uma lei não escrita). Eu digo a vocês: a confiança dos doentes e de seus familiares na classe médica estaria perdida de uma vez por todas! Pois uma pessoa nunca saberia se o médico dele se aproxima para trazer auxílio e cura — ou já como juiz e algoz.

Vocês apresentarão outras objeções: talvez vocês assumam o ponto de vista de que os contra-argumentos não seriam sólidos, na medida em que devêssemos perguntar seriamente se o Estado não tem exatamente a obrigação de conferir ao médico o direito de eliminar indivíduos supérfluos, inúteis. Seria de se pensar que o Estado, como defensor dos interesses gerais, devesse liberar a comunidade do peso desses indivíduos altamente “improdutivos”, que apenas comem o pão das pessoas saudáveis e capazes.

Contudo na medida em que se trata do “consumo” de bens como alimento, camas de hospital, o trabalho realizado por médicos ou enfermeiros, etc, torna-se supérflua uma discussão desse argumento se considerarmos o seguinte: um Estado que vai tão mal economicamente que precisa exterminar a relativamente pequena porcentagem de seus pacientes incuráveis, para com isso economizar os citados bens — um tal Estado já está há muito acabado economicamente!

No que toca o outro lado da questão, a saber, o fato de que os doentes incuráveis não seriam mais úteis à comunidade, que por isso uma assistência a eles seria uma assistência “improdutiva”, seria o caso de lembrar que a utilidade para a comunidade não é jamais o único parâmetro que temos o direito de aplicar a um ser humano. Não é difícil justamente neste contexto de questões apresentar a prova: os idiotas que são mantidos em hospícios e que lá realizam seus trabalhos primitivos, que puxam um carrinho com tijolos, ou apenas ajudam a lavar louça — são ainda assim muito mais produtivos que nossos avós, que passam o outono de suas vidas altamente “improdutivos” e cujo extermínio, apenas por sua improdutividade, até aquela gente, que em outra oportunidade seria favorável à liquidação de vidas improdutivas, recusaria horrorizada. Quão improdutiva é a existência de uma mulher idosa que, semi-paralisada, fica sentada numa cadeira de rodas à janela e cochila — e mais: como ela é cercada pelo amor de seus filhos ou netos. Em meio a este amor esta avó não é nem mais, nem menos que única; como tal ela é irrepresentável e insubstituível neste amor, tanto quanto pode ser irrepresentável e insubstituível uma pessoa no desempenho de seu trabalho profissional relacionado à comunidade! Se nós falávamos na nossa primeira conferência que a singularidade e originalidade de cada homem constitui o valor de sua pessoa, que este valor deveria estar relacionado a uma comunidade, “para a qual” tem significação a singularidade, então pensávamos com isso principalmente num desempenho para a comunidade; verifica-se contudo que há ainda um segundo caminho, no qual o homem como ser original e singular adquire valor nesta sua singularidade, no qual o valor de sua personalidade realiza-se e nessa medida seu sentido de vida concreto, pessoal, é realizado: é este o caminho do amor — melhor dito: do ser-amado. É um caminho passivo; sem qualquer realização, sem qualquer ação — “sem fazer próprio” o ser amado como que cai em seu colo, algo pelo que ele teria, de outra forma e no geral, que lutar através de sua atividade; neste caminho do ser amado ele consegue o que só conseguiria como mérito através de seu desempenho: não se pode merecer amor, o amor não é de forma alguma um mérito, mas graça. No caminho do amor é concedido ao homem “pela via da graça” o que de outra forma ele teria que computar por ação própria: a realização de sua singularidade e

originalidade. É da essência do amor que a pessoa amada deixe-se ver em sua singularidade e originalidade.

Agora estou preparado para o seguinte argumento: tudo o que eu digo é no geral correto, quase não vale, porém, para aqueles seres pobres que de alguma forma portam incorretamente o título de homem — idiotas, crianças inteiramente retardadas. Vocês, porém, admirar-se-ão — o psiquiatra experimentado não — se eu lhes disser que continuamente se observa o quanto tais crianças são cuidadas e recebem o mais terno amor por parte dos pais. Permitam-me ler-lhes uma passagem da carta de uma mãe que perdeu seu filho durante as conhecidas medidas de eutanásia: “Devido a um crescimento precoce dos ossos do crânio no ventre materno minha filha nasceu aos 6 de junho de 1929 como doente incurável. Eu tinha na época dezoito anos. Eu adorava minha filha e amava-a infinitamente. Minha mãe e eu fizemos tudo para ajudar a pequena doente, porém, inutilmente. A criança não podia andar, falar, mas eu era jovem e não perdi a esperança. Eu trabalhava dia e noite só para poder comprar medicamentos para minha amada menina, e quando eu colocava suas pequenas e magras mãos em meu pescoço e lhe dizia: ‘Você me ama, nina?’, então ela apertava-me fortemente, sorria e tocava sua mão em meu rosto sem ajuda. Então eu ficava feliz, apesar de tudo, infinitamente feliz”.

Contudo ainda lhes restam argumentos, pelo menos aparentes. Vocês poderiam de resto afirmar que o médico que mata um doente incurável age, nos casos dos distúrbios mentais apresentados, em última instância como que representando e interpretando a vontade própria do paciente em questão, porque esta vontade seria exatamente “doente”; exatamente porque seus doentes não podem fazer valer sua própria vontade e seu verdadeiro interesse por causa do distúrbio mental, exatamente por isso o médico teria, por assim dizer, como advogado dessa vontade, não apenas o direito, mas a obrigação de efetuar a eliminação. Essa morte seria, bem entendida, uma ação substitutiva da morte que o paciente, sem dúvida alguma, imporá a si mesmo se tivesse conhecimento de seu estado.

O que aqui tenho a dizer contra esse argumento, pretendo desenvolver à luz de um caso vivido por mim: como jovem médico eu trabalhava numa clínica na qual internou-se um jovem colega. Ele já tinha o diagnóstico — um câncer altamente perigoso, não mais operável e especialmente insidioso — e seu diagnóstico era correto! Tratava-se de uma forma cancerosa particular — a medicina chama-a melanossarcoma — que pode ser comprovada através de um determinado exame de urina. Naturalmente tentamos enganar o paciente: trocamos sua urina com a

de outro doente e mostramos-lhe o resultado negativo. O que ele fez, porém? À meia-noite foi silenciosamente ao laboratório e fez o exame de sua própria urina — para surpreender-nos na visita do dia seguinte com o resultado positivo. Nada mais ajudou-nos em nosso embaraço, e nada mais restou-nos senão esperar um suicídio do colega. Cada vez que ele — e nós não podíamos proibi-lo — saía para ir a um pequeno café vizinho, como de costume, tremíamos diante da possível informação de que ele teria se envenenado no banheiro. O que acontecia de fato? Quanto mais o avanço da doença era visível — mais começava o doente a duvidar da sua diagnose; quando ele passou a ter metástase nos rins, ele começou até a diagnosticar doenças banais nos rins. O que estava ocorrendo então? Quanto mais se aproximava o fim da sua vida, mais florescia a vontade de viver desse homem, tanto menos ele queria tomar como verdadeiro o fim próximo. Pode-se pensar sobre isto o que se quiser; fato é, e permanece, que aqui se fazia sentir uma vontade de viver — e essa realidade, com validade para todos os casos análogos, deve advertir-nos claramente e de uma vez por todas que não temos o direito de negá-la a um único doente!

Isso vai tão longe que temos que defender esta tese também onde nós, como médicos, somos colocados diante de fatos consumados, onde um homem provou através da ação que não tinha mais vontade de viver. Refiro-me aos suicidas. E defendo o ponto de vista de que até diante de uma tentativa de suicídio o médico não tem apenas o direito, mas a obrigação de intervir como médico, e isto significa: salvar e ajudar tanto e enquanto puder. Não falta atualidade a esta questão. Pois há anos eu vinha concentrando meus esforços na elaboração de um procedimento através do qual dever-se-ia conseguir salvar os doentes também nos casos mais difíceis de envenenamento por soníferos, nos quais todo tratamento comum até hoje falhou. Então soaram as vozes entre os colegas que quiseram me advertir de que eu não tinha o direito de devolver a vida a pessoas, de arrastar novamente para a vida pessoas cuja decisão para o suicídio era tão humanamente compreensível (trata-se de toda uma epidemia de suicídio relacionada a grupos inteiros de pessoas em circunstâncias extremamente ameaçadoras). O que eu aí estava fazendo seria brincar com o destino. Eu insisti, porém, no meu ponto de vista — e jamais abandonei este princípio quando minha própria assistente, que da mesma forma o criticara, foi levada ao hospital após uma tentativa de suicídio: também no seu caso mantive-me firme em meu princípio, e também no seu caso empreguei minha técnica — na verdade sem agradecimentos, mas com sucesso. O que eu respondia aos críticos morais do meu método (uma crítica médica seria respondida pelos fatos), era o seguinte: não sou eu quem quer brincar com o destino; e sim o médico que tenta jogar com o destino que um suicida lhe transfere,

que deixa o destino “correr livre” e, onde ele poderia interferir ajudando, nada faz. Pois se ao “destino” agradasse que o suicida fosse de fato abandonado, então este destino teria certamente também encontrado meios e vias para não deixar que esse moribundo caísse a tempo nas mãos de um médico. Se ele *foi*, porém, colocado nas mãos de um médico, então este médico deve agir como médico e impedir *este* destino, que este piedoso destino se realize.

Espero agora, através dessa discussão detalhada de todos os argumentos aparentes que poderiam falar a favor da eutanásia, ter mostrado o quão incondicional é a possibilidade de sentido da existência e por conseguinte também quão inabalável deve ser a nossa fé no sentido da vida. Se a vida se nos apresenta pura e simplesmente plena de sentido, então resultará mais tarde que também o sofrimento será integrado no sentido, fará parte do sentido da vida. E finalmente resultará que também o morrer pode ter um sentido — que pode ser pleno de sentido morrer “sua morte”. E finalmente resulta que também a doença, até a doença incurável, sim, até psicose incurável não dá direito a ninguém de negar o direito à vida sob pretexto de ser uma “vida indigna de ser vivida”. Com isso teríamos revolido um pouco a área da questão do sentido da vida em várias direções. Para dar uma retrospectiva ligeira de nossos principais resultados, lembramos agora principalmente que nossa própria vida significa ser interrogado e que assim não se pode, certamente, perguntar pelo seu sentido, pois este sentido consiste no dar resposta. As respostas, porém, que nós, digamos, temos que dar às perguntas concretas da vida, não podem mais constituir-se de palavras, mas apenas em um agir — mais que isso: exatamente em nossa vida, em todo nosso ser! As questões “da” vida só podem ser respondidas, cremos nós, na medida em que “cada um” é responsável por sua vida.

Mas para concluir, não podemos esquecer que à pergunta original pelo sentido também pode ser dada uma outra formulação, que ela pode ser pensada de forma diferente, na medida em que for colocada em relação à totalidade do mundo, em especial em relação ao que se nos contrapõe, ou vem de encontro a nós, inevitavelmente e sem nossa responsabilidade original — em relação ao destino. O destino, nós não conseguimos dirigir — nós denominamos destino exatamente aquilo sobre o que não temos influência, aquilo que essencialmente escapa ao poder de nossa vontade. Certo: vimos que o sentido da nossa vida constitui-se, em grande parte, da forma como nos colocamos diante do destino vindo de fora, como nós aí nos comportamos em relação a ele, onde ele não pode mais ser modificado ou onde é por princípio inalterável. Mas nós devemos continuar perguntando se não seria possível que mesmo este puro, autêntico destino e com ele, para além dele, que todo esse acontecer do mundo exterior teria um sentido?

Eu penso que aqui se colocam duas grandes possibilidades para serem pensadas, cada uma delas irrefutável e cada uma delas indemonstrável! Finalmente poder-se-ia muito bem afirmar que tudo seria, no final das contas, sem sentido — da mesma forma que se poderia afirmar que tudo seria não apenas altamente pleno de sentido, mas de tal forma pleno de sentido que nós não conseguiríamos compreender este sentido do todo, este sentido-total, que nós aqui a rigor apenas poderíamos falar de um “super-sentido do mundo”. Com o mesmo direito, portanto, pode-se defender o absurdo [*Un-Sinn*] do mundo, como o sentido total do mundo. Com o mesmo direito — o que aqui significa, porém: com a mesma legitimidade lógica, ou falta de legitimidade. De fato a decisão diante da qual estamos colocados aqui, não é mais uma decisão lógica. Logicamente seria possível da mesma forma em favor de um ou de outro; logicamente, ambas as possibilidades de pensamento são possibilidades autênticas do pensar. A decisão de que se trata aqui é, vista logicamente, uma decisão sem fundamento, ela nada tem como base — ela tem o nada como base: nesta decisão pairamos sobre o abismo do nada — simultaneamente, porém, estamos nesta decisão sob o horizonte do super-sentido! Não mais a partir de uma lei lógica, mas do fundo de seu próprio ser o homem consegue tomar essa decisão, ele consegue decidir-se por uma ou outra. Uma coisa sabemos: decide-se o homem pela crença em um sentido último, no super-sentido do ser, então esta crença terá efeitos criativos. Pois a crença não é simplesmente crença em “sua” verdade — é mais, muito mais: ela faz verdadeiro aquilo em que se acredita! Podemos dizer portanto: a escolha de uma possibilidade de pensamento é mais que a simples escolha de uma possibilidade de pensamento — é a realização de uma simples possibilidade de pensamento.

Terceira Conferência

Na Baviera há uma pequena cidade com o nome de Landsberg, a 50 km a oeste de Munique. A partir dela, em direção ao sul, há uma estrada que conduz ao Mercado Kaufering, distante 5 km. No início do ano passado 280 homens atravessaram a estrada ainda quando a manhã estava cinzenta. A coluna constituía-se de cinco filas e era escoltada por homens da SS: tratava-se de um grupo de prisioneiros do campo de concentração que havia no mercado. Eles iam a uma floresta próxima, onde, supunha-se, construiriam uma fábrica de armamentos camuflada, de dimensões gigantescas. Eram figuras degradadas, vestidas como lúmpen, que iam pela estrada. Iam é uma expressão falsa: elas claudicavam — arrastavam-se para lá, penduradas umas às outras, sustentando-se umas às outras, as pernas totalmente inchadas, com edemas causados pela fome, mal podiam suportar o próprio corpo cujo peso médio era de 40 kg; os pés doíam, pois estavam feridos, cheios de supurações devidas ao calçado apertado e frieiras. E o que se passava no cérebro desses homens? Eles pensavam na sopa que receberiam à noite no campo, após a volta do trabalho, e perguntavam-se se nesta noite não teriam a sorte de pegar, junto com a sopa aguada, também, nela nadando, uma batata. E eles pensavam em qual grupo de trabalho iriam cair nos próximos 15 minutos, ao ser dividido o serviço: se cairiam no grupo de um guarda temido, ou no de um relativamente agradável. E assim giravam os pensamentos desses homens em torno das preocupações diárias de um prisioneiro de campo de concentração.

Então esses pensamentos pareceram bobos a um desses homens. E ele tentou alçar-se a outros, a — preocupações “mais dignas do homem”. Mas pareceu-lhe difícil conseguir isso. Então ele usou um truque: esforçou-se para ganhar distância dessa vida de torturas, para colocar-se acima dela procurando, como se diz, observar as coisas de uma torre de observação mais elevada, ou do ponto de vista do futuro, no sentido de uma reflexão que teoriza para o futuro. E o que fez ele? Ele imaginou que estivesse em um púlpito para conferência em uma Universidade Para o Povo de Viena e que pronunciava uma conferência — sobre o que ele acabava de vivenciar: mentalmente pronunciou uma conferência sob o título “Psicologia do campo de concentração”.

Se vocês tivessem observado mais de perto aquele homem deste grupo, então teriam notado que ele tinha costurado em sua camisa e calça um pequeno pedaço de pano, no qual podia-se ler um número:

119104. E se vocês consultassem os livros do campo de Dachau, então teriam visto que sob este número constava o nome do prisioneiro: Viktor Frankl.

A conferência que este homem então pronunciou mentalmente, quero pronunciá-la agora pela primeira vez nesta sala de verdade da Universidade Para o Povo de Viena: vou reproduzi-la — A conferência daquele tempo começava com as palavras:

Na psicologia do campo de concentração nós podemos distinguir várias fases, no que diz respeito à reação psíquica do prisioneiro com a vida no campo. A primeira fase é a da entrada do prisioneiro no campo. Esta é aquela fase que se poderia designar e caracterizar como choque de admissão. — Imaginem: o prisioneiro é levado a Auschwitz. Pertence ele à maioria de 95%, por exemplo, então seu caminho vai da estação ferroviária diretamente para a câmara de gás; pertence ele, como eu acidentalmente, à minoria de 5%, então seu caminho passa primeiro por banho de desinfecção — um verdadeiro banho de chuveiro. Antes que possa entrar na área de banho, tudo que ele tem consigo lhe é retirado — ele pode apenas manter um suspensório ou cinto, os óculos de qualquer forma, ou um cinto para hérnia. Mas também não permanece um fio de cabelo em seu corpo, ele é inteiramente tosquiado. Quando então está sob a ducha, nada mais permanece de toda sua existência até então, excluindo-se, em sentido literal, sua existência “nua”. E agora ocorre o que é próprio dessa sua fase de vivência ao entrar no campo de concentração: ele toma como inexistente toda sua existência até o presente.

Ninguém admirar-se-á de que a partir de então o pensamento mais próximo converge para a questão de qual seria a melhor forma de se cometer suicídio. De fato todo homem coqueteia neste campo, ainda que por um momento, com a idéia de “ir para o arame farpado”, cometer suicídio, a saber, com o método usual do campo: tocar o arame farpado carregado com alta corrente elétrica. Porém, logo abandonamos este propósito e na verdade simplesmente porque tornou-se muito vazio; pois uma tentativa de suicídio é supérflua nesta situação na medida em que a possibilidade média de não “ir para o gás” — mais cedo ou mais tarde — é, de qualquer forma, extraordinariamente pequena. Quem precisa ir ao arame, se daqui a pouco, ou mais tarde irá ao gás? Ele não precisa querer “aramé” tão logo tenha que temer o “gás”, mas o “gás” ele não precisa temer, tão logo tenha desejado o “aramé”...

Quando conto essas coisas, então costumo sempre relatar a seguinte experiência: na primeira manhã que passamos em Auschwitz,

aproximou-se de nosso grupo de recém-chegados um colega que lá já estava há algumas semanas e compartilhava o mesmo barracão. Ele queria consolar-nos — e admoestar-nos. Deu-nos antes de mais nada a entender que devíamos atentar para nossa aparência — nós devíamos de qualquer forma tentar dar a impressão de ter capacidade de trabalho. Bastaria que alguém mancasse, devido a uma circunstância inócua, como a de usar sapatos inadequados, para que um homem da SS, vendo-o, o enviasse sem mais para a câmara de gás: só pessoas capazes de trabalhar eram levadas em consideração e vinham aqui para continuar vivendo, todos os demais eram considerados indignos da vida, indignos de sobrevivência! Neste sentido nosso colega exigiu que nos barbeássemos diariamente, porque após o barbear com algum instrumento improvisado, por exemplo, com um pedaço de vidro, parecemos “corados”, mais saudáveis, com melhor aspecto. E quando ele finalmente passou em revista nosso grupo, para ver se nós causávamos a impressão de saúde e capacidade de trabalho, observou tranquilizando: “Da forma que vocês estão, não precisam ter medo de ser enviados à câmara de gás, — talvez todos menos você, Frankl, você não acha ruim comigo, não é verdade? Mas você é o único que — segundo sua aparência — seria cogitado para uma seleção” (seleção era a palavra usada no campo para a escolha daqueles que iriam para o gás na próxima leva). Eu não achei ruim com ele de forma alguma; pois o que eu percebi neste momento foi, quando muito, a satisfação de que desta forma, com muita probabilidade, uma tentativa de suicídio seria economizada.

Essa indiferença em relação ao próprio destino progredia sempre. Em medida cada vez maior o prisioneiro do campo já em poucos dias de permanência vai perdendo cada vez mais a capacidade de reagir. As coisas que acontecem à sua volta tocam-lhe cada vez menos. Se nos primeiros dias aquela profusão de impressões — inimaginável para alguém de fora — plenas de odiosidade — odiosidade em todo sentido — são respondidas com sentimentos como horror, indignação, náusea, no fim esses sentimentos diminuem, e a vida afetiva como um todo é reduzida a um mínimo. Toda meditação e aspiração limita-se então simplesmente a sobreviver ao dia de hoje. Exclusivamente a este interesse único é a vida psíquica como que diminuída. Com respeito a tudo o mais alma se envolve com uma couraça, na qual devem ricochetear as impressões de outro modo abaladoras, aterradoras. Assim a alma protege-se, e assim ela tenta tornar-se segura diante do super-poder daquilo que flue em direção a ela, e preservar seu equilíbrio — salvar-se com a indiferença. Com isso, porém, o prisioneiro já dá o passo em direção à segunda fase de sua reação psíquica face à vida do campo: aquela fase que pode ser caracterizada como fase da apatia.

Se, porém, o interesse se dirige exclusivamente à auto-conservação, à própria conservação da vida e a de uns poucos amigos, então vai a pique a interioridade do homem — desce quase ao nível de um animal. E quando olhamos mais de perto, então podemos — completando — observar: ao de um animal de rebanho. Teria sido necessário, para poder avaliar, ter observado o comportamento dos prisioneiros quando eles formavam uma coluna, quando eles queriam a todo custo poder ficar no meio do pelotão e respectivamente no meio da quinta fila, para não estar tão expostos às botas dos guardas; cada indivíduo procurava, antes de mais nada, não chamar a atenção, não se expor de forma alguma, mas antes submergir na massa. Quem se admira aí, se este afundar-se na massa leva a uma queda do que é pessoal. O homem no campo ameaça tornar-se um ser de massa. Em média ele também tornou-se tão primitivo como um ser de massa. Toda sua disposição pulsional tornou-se primitiva. Ela tornou-se primitiva na medida em que era tão somente pulsional. Assim deve-se também entender que colegas psicanalistas que estiveram comigo no campo de concentração falavam de uma “regressão”: regressão significa o retrocesso da alma a estágios mais primitivos da pulsionalidade [*Triebhaftigkeit*].

De fato já é possível observar nos sonhos típicos dos prisioneiros, a quais desejos primitivos eles se entregavam interiormente. Com o que se sonha então geralmente no campo? Sempre com o mesmo: com pão — cigarros — com um bom café puro — e, não por último, com um bom banho morno em banheira. (E eu pessoalmente sempre de novo com um determinado tipo de torta.)

E, contudo, a conversa dos colegas, psicanaliticamente orientada de forma unilateral, era fundamentalmente falsa. Pois não é verdade que a vivência do campo de concentração impulsiona com necessidade fatal o homem para a regressão, portanto, obriga-o a um retrocesso interior. Eu conheço muitos casos — e pode também tratar-se de casos isolados, mas que tem profundo força comprobatória — nos quais as pessoas envolvidas, ao invés de regredir, de retroceder, progrediram muito mais interiormente, nas quais, pelo contrário, ascendiam interiormente à verdadeira grandeza humana, precisamente no campo de concentração, precisamente através da vivência do campo de concentração.

Agora, outros especialistas, não psicanalistas, interpretaram de outra forma o que psiquicamente ocorria à pessoa no campo de concentração. O conhecido estudioso do caráter, professor Utitz, que passou vários anos em um campo, acreditava poder observar que em geral o caráter dos moradores do campo desenvolvia-se contra aquele

tipo, que de acordo com Kretschmer denominamos esquizóide. Ele é sabidamente caracterizado como aquela pessoa que oscila principalmente, por um lado, entre uma situação afetiva de apatia, e, por outro lado, a excitabilidade — enquanto o outro tipo, caracterizado como temperamento “ciclóide”, que ora se sente como que “subindo aos céus de alegria”, ora “totalmente arrasado”, portanto, é cíclico no sentido de ficar circulando de uma alegre excitação para uma triste indisposição. — Não é este o lugar para entrar na discussão técnica desta concepção psicopatológica; quero limitar-me ao fundamentalmente importante, ou seja, à constatação, em sentido contrário ao de Utitz, que fiz a partir dos mesmos dados de observação, a saber: que o homem no campo de concentração não está de forma alguma sob coação exterior, de forma que seu desenvolvimento interior fizesse dele um “típico homem de campo de concentração”, com sua (aparente) esquizoidia [*Schizoidie*], mas que ele do contrário conserva uma liberdade, a liberdade humana de posicionar-se desta ou daquela forma face ao seu destino, ao seu ambiente. E havia homens no campo que, por exemplo, superavam sua apatia e podiam reprimir sua irritação; tratava-se também de apelar para este poder, de mostrar este poder-fazer-de-outra-forma — e não apenas o suposto tem-que-ser-assim! O poder interior, a verdadeira liberdade humana — não se podia subtraí-la do prisioneiro, ainda que lá se podia tirar tudo dele; ela permanecia com ele, ela permanecia também até mesmo quando seus olhos, que se desejaria que ficassem com ele, tivessem sido destruídos com um murro no rosto, e também mesmo quando ele um dia precisasse trocar seu cinto por um pedaço de pão, de tal forma que finalmente nada mais restasse de seus haveres — aquela liberdade permanecia com ele, e permanecia até o último suspiro!

Na medida em que o homem no campo de concentração se submetia às leis que regem a vida psíquica, ainda assim ele tinha possuído sua liberdade de poder subtrair-se ao poder e à influência do ambiente e de não sucumbir-se àquelas “leis”, mas de opor-se, de escapar delas, em vez de obedecê-las cegamente. Em outras palavras: o homem tinha também essa liberdade; mas se ele se entregasse a ela, ele como que renunciaria a dela fazer uso — renunciaria voluntariamente! Com isso, porém, ele teria abdicado de si mesmo, de seu eu, daquilo que lhe era o mais próprio. Ele tinha decaído psiquicamente.

Quando porém, devemos perguntar-nos agora, começou esta queda na personalidade, quando o homem deixou-se cair espiritualmente? E nossa resposta deve ser: quando ele perde o apoio espiritual — assim que ele deixa de possuir qualquer sustentação interior. Esse apoio podia existir de duas formas: ou tratava-se de um apoio no futuro, ou tratava-se de um apoio na eternidade. O último existia para todas as pessoas

verdadeiramente religiosas; elas sequer precisavam do apoio no futuro, na vida futura lá fora em liberdade, após a futura libertação — estas pessoas podiam permanecer bem, independente de esperar uma sorte futura, de viverem em tal futuro, de sobreviver ao campo de concentração. Os outros, porém, precisavam encontrar apoio em sua vida futura — no conteúdo de sua vida futura. Mas era-lhes difícil pensar no futuro — seu pensamento em um futuro não encontrava nenhum ponto de apoio, nenhum ponto final: um fim, o fim não era previsível. Como devia-nos parecer digno de inveja um criminoso que sabia exatamente que teria que cumprir dez anos de prisão, de que podia contar quantos dias teriam que passar até a data de sua libertação... Que homem feliz! Pois nenhum de nós no campo tínhamos ou conhecíamos qualquer data e nenhum de nós sabia quando chegaria o fim. Isto era, segundo declarações unânimes dos camaradas, talvez até uma das realidades mais aflitivas da vida do campo! E os boatos que sempre apareciam sobre um fim próximo da guerra só aumentavam a tortura da espera. Pois as datas sempre precisavam ser adiadas. Quem deveria acreditar em tais notícias? Por três anos inteiros sempre ouvia: “Em seis semanas a guerra termina, no máximo em seis semanas estaremos em casa novamente”. A decepção tornava-se sempre mais amarga e sempre mais profunda, a expectativa sempre mais tímida. Mas — o que diz a Bíblia? “O coração que sempre se decepta, torna-se doente”.

Deveras, torna-se doente — tão doente que ele finalmente pode parar de bater. Vocês entenderão isto quando lhes relatar o seguinte caso: no início de março do ano passado contou-me o então mais velho de nosso barracão do campo — um libretista de ópera e compositor de tango — que ele havia tido um sonho notável. “Eu sonhei em meados de fevereiro”, disse ele, “que uma voz falou a mim e disse que eu deveria desejar para mim algo, deveria perguntar-lhe algo que desejava saber, que ela podia me responder, que ela podia profetizar o futuro. E então perguntei-lhe quando a guerra terminará para mim — você entende? Para mim, portanto, quando seremos libertados pelas tropas americanas que se aproximam...” — “E o que a voz te respondeu?” — Então ele inclinou-se para mim e sussurrou, como que em segredo, em meu ouvido: “Em 30 de março!” Em meados de março eu fui à enfermaria com febre exantemática. Em primeiro de abril eu voltei à minha cabana. Onde está o velho — perguntei. E o que fiquei sabendo? Próximo ao fim de março — como estava sempre mais próxima a data profetizada por sua voz do sonho, sem que a situação militar parecesse lhe dar razão, o nosso velho estava cada vez mais cabisbaixo. A 29 de março começou a ter febre: A 30 de março — o dia que a guerra deveria estar no fim “para ele” — ele perdeu a consciência. Em 31 de março estava morto. Ele morreu de febre exantemática.

Vocês vêem, portanto, que o deixar-se cair por falta de apoio espiritual, especialmente por falta de apoio no futuro, também conduz a uma queda física. Agora devemos nos perguntar se não havia alguma terapia contra esta queda espiritual-psíquica-física; se não teríamos podido fazer algo contra ela — e o quê? A isso eu só posso responder: havia certamente uma terapia, mas está claro que ela precisaria limitar-se ao psíquico [*Seelische*], por conseguinte só poderia ser uma psicoterapia. E no âmbito de uma tal psicoterapia tratava-se naturalmente sobretudo de dar um apoio espiritual, de dar um conteúdo à vida. Lembrando das palavras de Nietzsche, que certa vez disse: “Quem tem um porquê viver, suporta quase todo como”. Um porquê — isso é um conteúdo de vida; e o como — são aquelas circunstâncias de vida que faziam tão difíceis a vida no campo, que apenas em relação a um porquê, e um para quê tornavam-se suportáveis. Se não havia, portanto, mais nada senão uma psicoterapia para permitir aos homens do campo perseverar, então esta psicoterapia, em um sentido especial, estava fixada na medida em que tinha que se esforçar para provar à pessoa, da qual exigíamos que desenvolvesse vontade para sobreviver, que esta sobrevivência tem um sentido. Além disso a tarefa psiquiátrica, que no campo era uma tarefa de cura de alma, era dificultada por estar voltada a pessoas que em geral, em média, não podiam de forma alguma contar com a sobrevivência! O que teríamos podido dizer-lhes? E precisamente para elas seria preciso dizer algo. Assim essa situação era o *experimentum crucis* [experimento crucial] daquela assistência médico-espiritual.

Eu disse na conferência anterior que não apenas a vida, mas com ela também o sofrimento tem um sentido, e na verdade um sentido que é tão incondicional que pode ser satisfeito onde o sofrimento não leva a nenhum resultado exterior, onde, portanto, aparentemente se sofre inutilmente. E tal sofrimento era predominantemente o que recebíamos no campo de concentração. O que, entretanto, eu teria devido dizer a essas pessoas que estavam ao meu lado no barracão e sabiam de forma bastante precisa, como e quando elas deveriam morrer. Elas sabiam tanto quanto eu que nenhuma vida, nenhuma pessoa e nenhuma obra — lembrem-se dos dois casos que eu contei na primeira conferência! — os esperava, ou seja, que se esperaria por eles inutilmente... Assim dever-se-ia, ao lado do sentido da vida, da sobrevivência, mostrar também o sentido do sofrimento, do sofrimento inútil — sim, muito mais que isto: também o sentido da morte! De uma morte que com certeza agora poderia ser mais plena de sentido conforme aquela expressão de Rilke, da qual falamos a última vez e que diz que vale morrer “sua” morte. Nossa morte vale para nós morrer — e não aquela morte que nos ditaram os SS! Frente a essa tarefa somos tão responsáveis quanto frente a tarefa de viver. Responsabilidade — em relação a quem, diante

de que instância? Contudo, quem pode responder esta questão pelo outro? Não tem finalmente cada um que decidir por si esta última questão? O que importa se neste sentido um se sente responsável em relação à sua consciência e o outro em relação ao seu Deus, e um terceiro em relação a uma pessoa que agora está distante. Cada um deles sabia em todo caso que de alguma forma, em algum lugar, estava alguém que invisivelmente olhava para ele, que dele exigia que fosse “digno de seu martírio” — como Dostoiewski disse certa vez — e dele esperava que ele “morresse sua morte”. Esta expectativa sentia cada um de nós, então, em toda nossa proximidade da morte — e a sentia ainda tanto mais quanto menos tinha o sentimento de que ele próprio podia esperar algo da vida, que alguém ou algo ainda podia esperar por ele — que também se podia esperar apenas sua sobrevivência.

Muitos de vocês que não vivenciaram o campo de concentração admirar-se-ão e irão perguntar-me como um homem pode suportar tudo isso de que eu falei. Consolem-se: aquele que vivenciou e sobreviveu a tudo isso admira-se muito mais que vocês! Mas não se esqueçam de uma coisa: a alma humana parece comportar-se de certa forma como uma abóbada: uma abóbada prestes a ruir é sustentada colocando-se peso sobre ela. Também a alma humana parece, pelo menos até certo grau e dentro de certos limites, tornar-se mais firme quando experimenta uma “carga”. E assim ocorre, e apenas desta forma é possível entender que muitas pessoas frágeis acabam deixando o campo de concentração em melhor, por assim dizer, mais consolidada constituição de ânimo, do que quando entrou. Ao mesmo tempo, porém, agora entendemos, que a libertação, por outro lado, a libertação do campo, a repentina liberdade do prisioneiro em relação à opressão pesada, sob a qual ele ficou todo o tempo, coloca por seu lado em risco sua alma. Costumo neste contexto recorrer a assim chamada doença de descompressão. Trata-se aqui de trabalhadores que trabalham sob a água, sob alta pressão atmosférica e jamais podem ser colocados repentinamente em pressão atmosférica normal, porque senão aparecem graves doenças físicas.

Com isso também já estaríamos diante da terceira e última fase da discussão no âmbito da psicologia do campo de concentração. Trata-se da psicologia do prisioneiro libertado. O mais importante que eu teria a dizer em relação a ele diz respeito a algo de que vocês certamente se espantarão: trata-se do fato de que demora muitos dias até que o liberto fique em condições — de alegrar-se com sua libertação. Ele precisa de fato, literalmente, primeiro aprender de novo a alegrar-se. Por vezes ele precisa apressar-se para aprender isso; pois, às vezes, ele deverá também esquecer logo de novo — e de novo precisará aprender a sofrer. Sobre isso eu gostaria de deixar algumas palavras.

Imaginemos que o liberto do campo de concentração volte para casa. Então pode acontecer que lá o receberam com um certo encolher de ombros. E sobretudo, terá que ouvir dos outros sempre duas frases, e elas são: “Não sabíamos de nada” e “Nós *também* sofremos”. Fiquemos com a segunda frase, e perguntemos primeiro se o sofrimento humano é algo que se deixa medir ou pesar, de tal forma que o sofrimento de um possa ser comparado ao de outro. E sobre isto eu gostaria de dizer: o sofrimento das pessoas é incomensurável! Verdadeiro sofrimento satizfaz o homem inteiramente, completa-o plenamente. Eu falei certa vez com um amigo sobre minhas vivências no campo de concentração — ele mesmo não esteve em nenhum campo, e foi “apenas combatente em Estalingrado”. E o homem sentiu-se em relação a mim, como ele se expressou, de alguma forma envergonhado. Sem razão. Pois, por certo, que há uma diferença essencial entre o que o homem vivencia na batalha e o que o homem experimenta num campo de concentração: na batalha ele está diante do nada, encara a morte ameaçadora — no campo, porém, nós éramos o nada, já estávamos mortos em vida. Nós não valíamos nada; nós não apenas víamos o nada, nós o éramos. Nossa vida nada valia, nada valia nossa morte. Não havia qualquer auréola, nem fictícia, em nossa morte; era a partida de um pequeno nada para o grande nada. E esta morte também quase não era notada; nós a tínhamos há muito “vivido” previamente! Ou o que aconteceria se eu tivesse morrido no campo? Na manhã seguinte, no lugar da chamada, haveria qualquer outro em qualquer quinta fila, também exteriormente impassível — lá parado como de costume: a cabeça escondida sob o colarinho por causa do frio, os ombros levantados — murmurando ao homem do seu lado: “Ontem morreu o Frankl”. E se isso fosse muita coisa, o homem ao lado teria feito “hum”.

E apesar de tudo, nenhum sofrimento humano deixa-se comparar, pois é da essência do sofrimento, que ele é o sofrimento de uma pessoa, que é *seu* sofrimento, que sua “grandeza” está somente no sofredor, ou seja, na pessoa; singular e original como cada pessoa particular é, porém, também o sofrimento solitário de cada pessoa individual.

Falar das diferenças de grandeza do sofrimento seria por princípio sem sentido; uma diferença, porém, que realmente importa, é a diferença entre sofrimento com e sem sentido. Mas — e eu penso que vocês puderam depreender isto das conferências feitas até agora — esta diferença depende mais uma vez, em sua totalidade, do homem: do homem e apenas dele depende o fato de que seu sofrimento tenha ou não sentido. E como fica agora o sofrimento daquelas pessoas que, como ouvimos, reiteravam tanto, que elas “*também* teriam sofrido” — e que “de nada sabiam”? Vejam: exatamente esta afirmação de que nada sabiam, é na

minha opinião, muito apropriada para tornar sem sentido aquele ter-sofrido. E por que? Porque ela provém de mal-entendido ético da situação. Uma incompreensão da qual nós queremos tratar agora — não porque eu esteja interessado em trazer a política do dia para o debate, mas porque creio ser necessário completar a “metafísica do cotidiano”, com a qual nós nos ocupamos até agora, com uma “ética do cotidiano”.

Falávamos antes do porquê do não-saber e dizíamos: seria um mal-entendido; perguntemos, porém, exatamente a que se destina essa incompreensão, então talvez descobriremos que se trata de um não-querer-saber. O que lhe está subjacente é: fuga diante da responsabilidade! De resto o homem é impelido, aqui e agora, à fuga diante da responsabilidade. O que o impele para esta fuga é o medo de precisar assumir uma *culpa coletiva*. Ele é julgado culpado em todo lugar, como co-responsável por coisas que de forma alguma fez, das quais ele em muitos casos realmente “não teve conhecimento”. Deveria a pessoa decente realmente poder ser chamada à responsabilidade dos crimes praticados por outrem — ainda que se trate de indivíduo pertencente à mesma nação? Não era esta pessoa digna, muito mais uma vítima de crimes, objeto de um terror exercido pela camada dominante de seu povo, sem que ela tivesse podido levantar-se contra esse terror — será que ela mesma não teve que sofrer verdadeiramente sob esse terror? Estatuir-se uma culpa coletiva, não seria um retrocesso exatamente àquela visão de mundo que se gostaria de combater? Naquela visão de mundo que julga a pessoa singular culpada porque outro do mesmo grupo — ao qual acidentalmente ela pertence — de fato ou supostamente cometeu algum crime. E quão ridícula parece-nos essa concepção — hoje, finalmente! Chamar alguém à responsabilidade devido à sua nacionalidade, ou língua materna, ou local de nascimento, deve hoje parecer-nos tão ridículo quanto responsabilizá-lo pelo tamanho do seu corpo. Se um criminoso de 1,64m é preso, devo eu também ser enforcado por isso, porque também por acaso tenho a mesma estatura?

Mas aqui precisamos fazer uma importante distinção: precisamos distinguir entre culpa coletiva e responsabilidade coletiva. Com um exemplo parabólico vocês me entenderão imediatamente. Suponham que eu adoeça repentinamente de apendicite — sou culpado disso? Certamente, não; e, contudo, se eu precisar ser operado, então o quê? Então eu devo, apesar de tudo, os honorários ao médico que me opera. Isto é, eu “respondo” pelo acerto de contas com o médico. Há, portanto, algo como “responsabilidade — sem culpa”. O mesmo ocorre também com o coletivo daquela pessoa que foi libertada coletivamente de um terror. Elas não podiam libertar-se a si mesmas — outros coletivos,

outras nações amantes da liberdade precisavam entrar em ação, participar da luta — sacrificar o melhor, sua juventude, para libertar uma nação impotente face à sua direção, dessa própria direção. Esta impotência não era culpa — mas deveria ser injusto, iníquo, precisar contar com uma outra vítima para esta libertação e sentir-se co-responsável, ainda que não se fosse culpado, ainda que se se julgasse sem culpa?

Se vocês querem entender este último capítulo desta psicologia, então vocês precisariam ter me acompanhado no ano passado, após a libertação do campo de concentração de Türkheimer, naquela tarde de primavera, na qual eu sozinho sob o sol poente fui até a pequena floresta próxima ao campo. Sob a ordem altamente ilegal do nosso diretor do campo — aquele homem da SS, do qual falei na primeira conferência, que pagara medicamentos do seu próprio bolso aos “seus” prisioneiros — Lá foram enterrados os camaradas mortos, ocasião em que — exatamente contra as ordens que este homem recebera, não se deixou de gravar com tinta os nomes dos mortos nos caules esguios dos pinheiros novos após a retirada da casca da madeira. Se vocês estivessem lá comigo, então teriam jurado comigo, de zelar para que, na continuação da vida de nós sobreviventes, toda nossa culpa fosse redimida — sim: *toda nossa culpa*! Pois nós sobreviventes sabíamos que evidentemente os melhores dentre nós não saíram de lá — os *melhores* foram os que não voltaram! Assim não poderíamos sentir nossa sobrevivência senão como graça imerecida. Merecê-la posteriormente e tornar-se parcialmente digno dela, isto, parecia-nos, devíamos aos camaradas mortos. E assumir essa culpa só parecia possível na medida em que se mantêm vigilante e viva a consciência dos outros, bem como a nossa própria.

O que vem, então, após tal vivência, o que então espera pelo liberto quando ele volta para casa, faz com que ele muito freqüentemente esqueça aquele juramento. Há momentos em sua vida — e eles são decisivos —, nos quais ele cumpre o que então jurara: abençoar o menor pedaço de pão, o fato de poder dormir em uma cama, a circunstância de que não está sob revista ou não precise viver sob constante perigo de vida. Tudo é relativizado para ele — e também todo infortúnio. Ele, que — como dizíamos — era literalmente um nada, sente-se literalmente nascido de novo, mas não como aquele que ele foi, mas sim como um verdadeiro ser. Já na primeira conferência aludi ao fato de como tudo o que havia de impessoal nele se “fundira”. Também de sua eventual ambição não restará muito; o que pode permanecer, pode ser quando muito uma ambição de realizações: uma forma muito elevada de ser avaro, do impulso para a *auto-realização* — justamente a forma mais substancial.

Como vocês notam, nós chegamos aqui ao final do tema e — nos limites de uma conversa. Aqui não nos ajuda mais nenhum discurso, nenhuma conferência — aqui só nos resta uma coisa: agir, e na verdade agir no cotidiano.

O discurso foi sobre o cotidiano; sim, até usamos uma vez a expressão “metafísica do cotidiano”. Eu espero agora, que vocês entendam corretamente esta expressão: não se tratava apenas de tornar transparente o dia-a-dia — que é apenas aparentemente cinzento, tão banal, tão trivial —, de deixar-nos transparecer no eterno; mas tratava-se no fim das contas de tornar visível como esse eterno remete ao temporal — ao temporal, cotidiano, como ao lugar de um contínuo encontro do finito com o infinito. O que nós criamos no tempo, vivenciamos, padecemos, isto nós criamos, vivenciamos e padecemos também por toda a eternidade. Na medida em que formos responsáveis pelo que acontece, na medida em que isto é “História”, nossa responsabilidade será onerada de forma inaudita, pelo fato de que nada que não aconteceu pode ser “banido do mundo”. Simultaneamente, porém, esta nossa responsabilidade é chamada a colocar no mundo exatamente o que não aconteceu! E, a bem dizer, no quadro do nosso trabalho diário, no quadro do nosso cotidiano. Assim o cotidiano torna-se pura e simplesmente a realidade — e esta realidade torna-se a possibilidade de realização. E assim a metafísica do cotidiano só conduz primeiramente para fora do cotidiano, depois, porém — certamente consciente da responsabilidade — leva de novo ao cotidiano.

O que nos ajuda e leva adiante neste caminho, o que nos acompanha e dirige é a alegria da responsabilidade. Como fica, porém, a alegria do homem médio ao assumir responsabilidades?

Responsabilidade é aquilo para o que se é “puxado” e do que se “foge”. A sabedoria da língua indica com isso que no homem há forças contrárias que o afastam do assumir responsabilidades. E de fato — há algo na responsabilidade que é abismal: quanto mais tempo e mais profundamente nós a encaramos, dela mais nos asseguramos — até que finalmente uma espécie de vertigem nos toma; aprofundamo-nos na essência da responsabilidade humana, então sentimos calafrios: há algo terrível na responsabilidade do homem — e simultaneamente algo magnífico!

É terrível saber que em cada momento sou responsável pelo próximo; que cada decisão, a menor e a maior, é uma decisão “para toda a eternidade”; que em cada momento eu realizo ou perco uma possibilidade, possibilidade de um momento. Agora, cada momento

abriga milhares de possibilidades — e eu posso escolher apenas uma para realizar; todas as outras, porém, eu também já condenei e rejeitei a um jamais-ser — e também este: “para toda a eternidade”!

Mas é esplêndido saber que o futuro, meu próprio e com ele o futuro das coisas, das pessoas que me cercam, de alguma forma — ainda que em tão pequena medida — é dependente da minha decisão em cada momento. O que eu realizo através delas, “coloco no mundo”, como dizíamos — isso eu salvo como realidade e o preservo contra a transitoriedade.

Mas em média as pessoas são muito preguiçosas para assumir sua responsabilidade. E aqui a educação começa a preparação para a responsabilidade. Certo, a carga é pesada; é difícil não apenas reconhecer a responsabilidade, mas também declarar-se partidário dela. Dizer sim a ela — e à vida. Mas houve pessoas que apesar de toda dificuldade disseram sim. E se os prisioneiros do campo de concentração de Buchenwald cantaram em sua canção: “Nós queremos dizer sim à vida, apesar de tudo”, então eles não apenas cantaram, mas também de múltiplas formas prestaram serviço; eles e muitos de nós da mesma forma em outros campos. E eles o fizeram em condições indescritíveis — sob condições exteriores e interiores, das quais nós só hoje relatamos o bastante. Não deveríamos todos hoje, sob condições incomparavelmente mais suaves, poder fazer algo? Dizer sim à vida não é apenas pleno de sentido sob qualquer circunstância — a própria vida o é —, mas também é possível sob qualquer circunstância.

E este também foi finalmente todo o sentido último destas três conferências: mostrar-lhes que o homem apesar de tudo — apesar da necessidade e da morte (primeira conferência), apesar do sofrimento físico ou mental (segunda conferência), ou sob o destino do campo de concentração (terceira conferência) — pode dizer sim à vida!

UM ESBOÇO AUTOBIOGRÁFICO*

(Uma contribuição à *Psychotherapie*
in *Selbstdarstellungen*, editada por Ludwig J. Pongratz)

Minha mãe descendia de uma família patricícia residente em Praga há muitas gerações — o poeta alemão de Praga, Oskar Wiener (cuja figura foi eternizada no romance *Der Golem* [O Golem] de Meyrink) era seu tio. Eu vi aquele, que há muito tempo estava cego, definhando no campo de Theresienstadt.

Meu pai era de Südmähren. O filho sem recursos de um mestre de encadernação passou fome até que se formasse em medicina, mas então precisou desistir por motivos financeiros e entrar no serviço público, onde chegou a ser diretor no Ministério de Administração Social. Antes que ele morresse de fome no campo de Theresienstadt, foi encontrado raspando os restos de cascas de batatas de um tonel.

Pode ser que visse com prazer que eu, já aos três anos, estava decidido a tornar-me médico. Os ideais que no meu tempo eram comuns, a saber, o de marujo e de oficial, eu fundi sem constrangimento com a medicina ao querer tornar-me médico de navio uma vez, e outra, médico militar. Mas além da clínica, a pesquisa deve ter-me interessado precocemente. Pelo menos vejo-me ainda hoje diante de mim, com a

* Dedicado à minha companheira Eleonore Katharina, em nossas bodas de prata.

idade de não muito mais que três anos, e escuto-me dizer à minha mãe: “Eu já sei, mamãe, como se inventam medicamentos: chamam-se pessoas que querem suicidar-se e que estão casualmente doentes, e dá-lhes tudo o que é possível comer e beber — digamos graxa ou petróleo (literalmente!). Se elas perecem, então é o que elas queriam. Se continuam vivas, então descobrimos o medicamento para sua doença”. E então meu adversário censurou-me, minha postura seria muito pouco orientada para a experiência.

Deve ter sido aos quatro anos que, uma noite, pouco antes de dormir, eu fiquei chocado, e na verdade fortemente abalado diante da visão de que um dia eu também teria que morrer. O que, porém, afligia-me não era em tempo algum de minha vida o medo da morte, mas muito mais apenas uma questão: se a transitoriedade da vida não aniquila seu sentido. E a resposta à questão que finalmente eu consegui vencer era a seguinte: sob diversos aspectos é a morte que torna enfim a vida plena de sentido. Mas a transitoriedade da existência não prejudica o sentido pela simples razão de que no passado nada está irrecuperavelmente perdido, mas antes está tudo protegido de forma imperdível. No ser passado ela é, portanto, até preservada e salva da transitoriedade. O que nós sempre fizemos e criamos, o que sempre vivenciamos e experimentamos — nós o salvamos no ser passado, e nada e ninguém pode jamais retirá-lo de novo do mundo. No que, porém, toca à minha própria vivência, entre as coisas mais preciosas está uma discussão que, sob o tema indicado, se desenvolveu entre mim e Martin Heidegger, quando ele veio a Viena pela primeira vez e visitou-me. A dedicatória que ele então colocou em uma foto, na qual ficou gravada nossa visita a uma “festa do vinho” [*Heurigen*], com a qual ele desejava sublinhar um parentesco entre nossas opiniões, merece da mesma forma ser registrada: “O passado distancia-se. O que foi aproxima-se” [*Das Vergangene geht. Das Gewesene kommt.*]

Como pude experimentar sempre de novo, os verdadeiros grandes, aos quais eu admiro por mais que tivessem tido o direito de me criticar, foram indulgentes e sobretudo não fizeram caso da insuficiência dos meus esforços, e ainda conseguiram sempre ver no recôndito deles algo positivo. O mesmo ocorreu-me não apenas em relação a Martin Heidegger, mas também a Karl Jaspers, Ludwig Binswanger e Gabriel Marcel. (Não desejo reproduzir o que estes grandes homens pensaram dos meus esforços — ninguém acreditaria.) Enquanto os que *julgando-se* grandes só procuraram e encontraram o insuficiente em meus esforços — como se no meu caso não valesse o que Goethe disse: “O que vocês em mim censuram, pobres diabos — eu sei melhor que vocês”.

Na infância não me foi dado evidentemente um sentimento de segurança através de reflexões e considerações filosóficas, mas muito mais pelo ambiente. Eu deveria ter cinco anos — e eu penso que esta lembrança da infância é paradigmática — quando numa manhã de sol numas férias de verão em Hainfeld acordei e, enquanto ainda mantinha os olhos fechados, era inundado pelo indizível sentimento de prazer e felicidade por estar a salvo, vigiado e protegido. Quando abri os olhos, meu pai sorria, curvado sobre mim.

Nas férias de verão em Pottenstein havia uma educadora que tinha amizade com meus pais e que também estava sempre junto a nós, crianças. Ela costumava apostrofar-me como o “pensador” — eu colocava-lhe questões sem parar, queria saber algo dela, saber sempre mais. Não creio, porém, que eu tenha sido alguma vez verdadeiramente grande pensador — uma coisa eu posso ter sido: um pensador conseqüente, que vai às últimas conseqüências.

Então veio a Primeira Guerra Mundial. Funcionários públicos estavam na miséria econômica. Nós não passávamos mais o verão em locais de férias, mas no lugar de nascimento do meu pai, em Pohrliz (Südmähren). Nós, crianças, íamos às propriedades mais abastadas para pedir pão — e aos campos para roubar milho.

Então vieram os tempos agitados do entre guerras. Nesse meio tempo eu me dediquei à leitura de filósofos da Natureza, como Wilhelm Ostwald e Gustav Theodor Fechner. Com o último, porém, eu ainda não havia entrado em contato, quando enchi alguns cadernos dando-lhes o pretensioso título: *Nós e a Evolução do Mundo*. Eu estava convencido de que também no micro como no macrocosmo dominava um “princípio de harmonia” universal (na minha *Psicologia Médica* retomei esses pensamentos). E quando um dia nós saímos de novo para umas férias de verão (*Eferding*), subindo o Danúbio em um vapor, e à meia-noite eu estava na cobertura sob o céu estrelado e observava “em mim” o “princípio de harmonia” (para aludir a Kant), ocorreu-me a “vivência do ah-ah”: o nirvana é, “visto do interior”, a condição final do universo, na qual domina por toda parte a mesma temperatura mínima, de tal forma que não há mais processos termodinâmicos. Compreende-se a impressão que Fechner causou em mim mais tarde com sua “visão diurna contraposta à visão noturna” — mas também a forma fascinante como, ainda mais tarde, *Além do Princípio do Prazer*, de Sigmund Freud, atuou sobre mim. Com isso já estaríamos também diante do meu confronto com a psicanálise.

Ainda na escola primária eu fora um aluno exemplar. A seguir, porém, comecei a andar por meus próprios caminhos. Ia à Universidade

Para o Povo, para ouvir psicologia aplicada, mas também interessava-me por psicologia experimental. Na escola eu então fazia de um exercício de linguagem uma conferência com experimentos, entre outros uma demonstração sobre fenômenos psicogalvânicos reflexos. Um companheiro precisava servir de cobaia. Quando eu, após uma série de palavras falasse o nome de sua amiga, o ponteiro do galvanômetro, projetado na parede frontal da sala de física, subiria ao limite máximo. Naquela época ficava-se vermelho numa situação dessas. Mas a sala estava na penumbra.

Meus exercícios de linguagem e textos de escola tornavam-se sempre mais artigos sobre psicanálise. E meus colegas eram por mim cada vez mais providos com conhecimento nesta área. De tal forma que todos sabiam o que deveria estar se passando no inconsciente do nosso professor de lógica, quando ele um dia, no meio da aula cometeu um lapso e não falou dos conceitos de espécie [*Gattungsbegriffe*], mas disse “atos de acasalamento” [*Begattungsbegriffe*].

Meu próprio conhecimento recebi primeiro de importantes discípulos diretos de Freud, como Eduard Hitschmann e Paul Schilder; deste último eu já assistia há muito anos as preleções na Clínica Psiquiátrica sob a direção de Wagner-Jauregg.

Logo comecei a corresponder-me com Freud. Eu enviava-lhe material sobre as ricas e amplas leituras interdisciplinares que fazia e que podia supor, poderiam interessá-lo. E cada carta era respondida imediatamente por ele. Infelizmente todas as suas cartas e postais — nossa correspondência durou por todos os meus anos de colégio — foram confiscadas pela Gestapo quando fui para o campo de concentração, juntamente com alguns casos clínicos do jovem Freud, manuscritos por ele mesmo, na Clínica Psiquiátrica da Universidade — que o arquivista da Clínica presenteou-me quando eu mesmo lá trabalhava.

E um dia estava sentado em um banco na alameda principal do Prater — então o meu local preferido para trabalho intelectual — e coloquei no papel o que me ocorrera “sobre a origem da afirmação e negação mímicas”. Anexei o manuscrito a uma carta dirigida a Freud, e não fui menos surpreendido quando ele me escreveu que a encaminhara a *Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse*. Poucos anos depois, em 1924, ele foi publicado neste periódico. De resto, minha primeira publicação apareceu já em 1923, e na verdade no suplemento juvenil de um jornal diário. Não se dispensa a observação picante de que este trabalho escrito por um futuro psiquiatra começa exatamente com a constatação de que não há nada que ele odeie tanto como o senso comum. (Eu havia pensado naturalmente na aceitação cega dos pontos de partida tradicionais do pensar.)

Não apenas me corripondi com Freud, mas também encontrei-me com ele uma vez. Então eu não era mais colegial, mas estudante de medicina. O encontro ocorreu casualmente — e muito tarde: eu já havia caído na esfera de influência de Alfred Adler, e Adler já tinha determinado a publicação de meu segundo trabalho científico na *Internationale Zeitschrift für Individualpsychologie* (foi publicado em 1925). Que impressão Freud causou-me, e o quanto essa impressão contrastava com a de Adler — falar disso nos levaria muito longe. Kurt Eissler, a quem está subordinado o Arquivo Freud, em Nova Iorque, visitou-me uma vez em Viena e pediu-me para gravar, em todos os seus pormenores, minuciosamente, minhas memórias desse encontro em uma fita, que ele incorporou ao arquivo.

Eu ainda era colegial quando meu antigo desejo de ser médico se adensou, sob a influência da psicanálise, convertendo-se no desejo de ser psiquiatra. Certamente coquetteei um tempo com o dedicar-me à dermatologia ou também à obstetrícia. Até que um dia um outro estudante de medicina, W. Oesterreicher, que mais tarde estabeleceu-se em Amsterdam, perguntou-me se eu nada ouvira a respeito de Sören Kierkegaard — ao meu coquetear com disciplinas não psiquiátricas seria apropriada a palavra de Kierkegaard: não se desespera do seu próprio querer. Eu teria talento para a psiquiatria, dizia ele, e tinha por isso que declarar-me partidário deste talento. Quase não é de se acreditar que tenhamos que agradecer — eventualmente — uma viragem decisiva a uma modesta observação provinda de outrem e colocada de forma tão desaperecebida. Em todo caso eu estava decidido, a partir de então, a não mais estar sempre fugindo da “auto-realização psiquiátrica”.

Contudo, será que tenho de fato talento para a psiquiatria? De uma coisa eu sei: se assim o é, então este talento está em relação com um outro, a saber, meu talento caricaturista. Como caricaturista, tanto quanto como psiquiatra, dou-me conta primeiro das fraquezas de uma pessoa. Só que, como psiquiatra, ou pelo menos como psicoterapeuta, vejo também intuitivamente as possibilidades (facultativas) de superar as fraquezas (de fato existentes), e para além do lastimável de uma situação ainda sempre farejo possibilidades de obter um sentido da situação e assim, pois, também transformar um sofrimento aparentemente sem sentido numa autêntica realização humana. E no fundo estou convencido que não há situação que não encerre uma possibilidade de sentido. Em grande parte esta minha convicção é tematizada e sistematizada pela Logoterapia.

Mas o que seria a vocação psiquiátrica sem uma necessidade psiquiátrica? Perguntemo-nos, portanto, não apenas o que capacita

alguém a ser psiquiatra, mas também o que leva alguém a isto! Eu penso que para os imaturos a atração vinda da psiquiatria reside na promessa de obter poder sobre os outros, de dominá-los, manipulá-los. Saber é poder, e assim, pois, nosso saber confere-nos o que não confere aos outros: mecanismos conscientes e antes de mais nada uma coisa, e isto é *poder* sobre os outros. Da forma mais evidente isto ocorre em relação à hipnose. Eu concordo que também interessei-me por hipnose na juventude — e já podia hipnotizar de fato aos 15 anos.

Enquanto eu no geral me entusiasmava pela psiquiatria, mas em particular pela psicanálise, a filosofia não me deixava. Na Universidade Para o Povo havia uma Comunidade de Trabalho Filosófica, que era dirigida por Edgar Zilsel, e aos 16 anos de idade eu lá pronunciei uma conferência sobre nada mais nada menos que o sentido da vida. E já então eu desenvolvia duas das minhas idéias fundamentais: que nós não devemos perguntar pelo sentido da vida, pois aí é que nós somos interrogados — nós é que temos que responder à questão que a vida nos coloca, e só podemos responder esta questão da vida enquanto somos responsáveis por nossa existência. A outra idéia fundamental diz, porém, que o sentido último vai além da nossa capacidade de compreensão, melhor dizendo precisa ir; numa palavra, trata-se de um super-sentido, como eu o chamei, *mas não no sentido de algo sobrenatural*. Nele poderíamos apenas ter fé. Nele, porém, precisamos acreditar. E ainda que inconscientemente, cada um de nós, em todo o caso, já acredita sempre nele.

Mas eu era ainda muito imaturo para resistir à tentação do psicologismo. Só no meu trabalho da maturidade, ao qual dei o título de *Sobre a Psicologia do Pensamento Filosófico* e que incluía uma patografia inteiramente orientada psicanaliticamente sobre Arthur Schopenhauer, desisti pelo menos de tomar *a priori* como falso o que é doente. Como eu dizia mais tarde (na minha *Psicologia Médica*), “Duas vezes dois é quatro, ainda que um esquizofrênico o afirme”.

À tentação do psicologismo somou-se a do sociologismo. Eu fui, como colegial, por muitos anos funcionário da Juventude Trabalhadora Socialista e, em 1924, por algum tempo, o *presidente dos estudantes socialistas de toda a Áustria*. Meus amigos e eu perambulávamos noite adentro pelo Prater e discutíamos não apenas a alternativa “Marx e Lenin”, mas também a alternativa “Freud e Adler”.

A que tema era dedicado meu trabalho que Adler publicou em seu periódico? Ao tema que, como um fio vermelho, atravessa todos os meus trabalhos: o esclarecimento da área limite que se estende entre

a psicoterapia e a filosofia, com especial atenção à problemática do sentido e dos valores da psicoterapia, e devo dizer que quase não conheço ninguém que tivesse lutado tanto com essa problemática, como eu o fiz por toda minha vida. Este é o tema principal que está na base de todos os meus trabalhos. Porém, o motivo que me levou a isto, a elaborá-los, foi a superação do psicologismo na área da psicoterapia, como ele — *sit venia verbo* [com licença da palavra] — associa-se ao “patologismo”. Ambos são, porém, aspectos de um fenômeno mais abrangente, a saber, do reducionismo, ao qual também pertencem o sociologismo e o biologismo. O reducionismo é de qualquer forma o niilismo de hoje. Ele retira do homem nada mais nada menos que toda uma dimensão, a saber, a dimensão humana. Ele projeta o especificamente humano para fora do espaço humano, no nível subumano. Numa palavra, o reducionismo é um subumanismo, se assim posso expressar-me. De volta a Adler: em 1925 meu trabalho *Psicoterapia e Visão de Mundo* saiu em sua revista, em 1926, seguiu um outro. No mesmo ano fui ao Congresso Internacional de Psicologia Individual, em Düsseldorf, para apresentar a comunicação principal, não pude fazê-lo, porém, sem desviar-me da ortodoxia: eu contestava que de fato a neurose, por toda a parte e todo o tempo, fosse um simples meio para um fim, no sentido da teoria do seu “caráter adaptativo” [*Arrangementcharakter*]; insistia muito mais na alternativa de interpretá-la (não como simples “meio”, mas também) “como expressão”, portanto, não apenas instrumental, mas também num sentido expressivo.

Interrompi esta minha primeira viagem de conferências parando, na ida, em Frankfurt, sobre o Meno e, na volta, em Berlim. Em Frankfurt — quase não se pode acreditar, mas antes rir — eu, o estudante de medicina com 21 anos, pronunciei de novo, a convite da Juventude Trabalhadora Socialista, uma conferência sobre o sentido da vida, e para ela marcharam colunas inteiras de jovens, portando bandeiras sobre o local de encontro e reunião. Na viagem de volta fiz em Berlim uma conferência na área da psicologia individual.

Em 1927 minhas relações com Adler agravaram-se sempre mais. Eu envolvi-me com dois homens que impressionaram-me não apenas como pessoas, mas também influenciaram-me de forma duradoura: Rudolf Allers e Oswald Schwarz. Subordinado a Allers eu comecei a trabalhar no Laboratório Experimental de Fisiologia dos Sentidos, dirigido por ele. Schwarz, por outro lado — o fundador da medicina psicossomática e de uma *Antropologia Médica* — honrou-me com um prefácio a um livro que eu precisei escrever para a editora Hirzel, da psicologia individual, que, porém, não pôde mais ser impresso porque nesse meio tempo eu fora excluído da Sociedade de Psicologia Individual.

(Uma versão abreviada das idéias principais desse livro “abortivo” apareceu em 1939 na *Schweizerische Medizinische Wochenschrift*.) No seu prefácio, Schwarz dizia que meu livro significava para a história da psicoterapia o mesmo que a *Crítica da Razão Pura* para a filosofia. E ele assim acreditava de fato.

Nesta época eu fui finalmente despertado do sono, despertado aos solavancos do próprio psicologismo. Picou-me o conhecido Max Scheler, cujo *Formalismo na ética*... eu levava comigo feito uma Bíblia. O tempo obrigava a uma autocritica do próprio psicologismo. Alexander Neuer, o tão sábio boêmio entre os adlerianos, já havia me convidado para uma conversa no “Herrenhof”, um café de literatos de Viena, e então disse-me que eu tinha prioridade — na medida em que ele pôde constatar com base em uma série de manuscritos em relação à tentativa de Max Planck de resolver o problema do livre arbítrio, e, numa determinada perspectiva, também em relação aos fundadores da psicologia de Gestalt. (Ainda hoje não creio nele.) Então ele levantou-se e condenou-me apaixonadamente, mais uma vez por causa dos meus manuscritos, como um “renegado intelectual”. E isto “estava bem”. Não seria mais possível qualquer acordo comigo.

Então chegou a noite em que Allers e Schwarzs que haviam anunciado sua saída da Sociedade de Adler, representaram e fundamentaram esta saída *coram publico* [em público]. A reunião deu-se no grande auditório do Instituto de Histologia da Universidade de Viena. Nas últimas filas sentavam-se alguns freudianos que observavam alegres o mal alheio, a peça que não se passava de forma diferente da de Freud, de onde Adler por sua vez saíra anteriormente. Houve uma “secessão”. Adler, porém, tornava a presença dos psicanlistas algo mais delicada.

Allers e Schwarz tinham terminado suas exposições. Havia tensão no ar. Estávamos sobretudo “tensos” sobre como Adler reagiria. Nós esperamos em vão. Contra seu costume, não pediu a palavra. Passaram-se minutos penosos. Eu sentava-me, bem como ele, na primeira fila, entre nós uma discípula de Adler cujas reservas em relação à sua teoria Adler conhecia tão bem quanto as minhas. Finalmente dirigiu-se a nós dois e ironizou: “E agora, seus heróis?” Ele dizia com isso que não devíamos ser tão covardes, mas corajosamente confessar nossas cõres e pedirmos a palavra. Assim, nada mais restou-me senão subir ao pódio e discutir em que medida a psicologia individual ainda teria que superar o psicologismo. E eu cometi o erro de declarar-me, “diante do inimigo”, partidário de Schwarz, de apostrofá-lo como “meu professor”. O que adiantaria se eu também ainda afirmasse que não via motivos para sair da Associação, pois a psicologia individual

poderia superar seu psicologismo por si mesma. Esforcei-me em vão para ser mediador entre Allers, Schwarz e Adler. Adler não conversou mais comigo e não respondeu mais meu cumprimento desde aquela noite, quando eu, como era costume noite após noite, quando eu entrava no Café Siller e me aproximava de sua mesa, onde tinha sua corte. Ele não podia mais superar o fato de que eu não o defendesse incondicionalmente. Insinuou repetidas vezes que eu poderia sair da Associação, quando eu não via, como antes, nenhum motivo para isso. Finalmente, alguns meses mais tarde, eu fui expressa e irrevogavelmente expulso. Para mim este “êxodo” significou muito. Editei por um ano um periódico de psicologia individual (*O Homem no Cotidiano*), que evidentemente teve que aparecer irregularmente. Mas também de outra forma eu perderei meu fórum. Apenas poucos psicólogos individuais mantiveram a confiança em mim, se não científica, pelo menos pessoal, e agradecido recorde neste contexto o prematuramente desaparecido Erwin Wexberg, Rudolf Dreikurs e *last but not least* Alexandra, a filha de Alfred Adler. Mas ninguém deve chegar a mim para dizer que a Logoterapia é simplesmente “o melhor da psicologia adleriana”, e não haveria por isso nenhum motivo para considerá-la vertente *sui generis* e dar-lhe um nome próprio. Eu constumo reagir a tais admoestações da seguinte maneira: quem teria legitimidade para decidir se a Logoterapia ainda é de fato psicologia individual, ou porém, há muito não o é — quem mais senão Adler? E ele insistiu em que eu fosse excluído da Associação de Psicologia Individual. *Roma locuta causa finita* [Havendo Roma falado, a causa está encerrada].

Nesse meio tempo foi fundada por Fritz Wittels, que escreveu a primeira biografia de Freud, Maximilian Silbermann e por mim a Associação Acadêmica de Psicologia Médica, e eu fui escolhido para ser seu vice-presidente. Silbermann era presidente e seus sucessores foram Fritz Redlich e Peter Hofstätter. No conselho, porém, estavam Freud, Schilder e outros que na Viena dos anos 20, a Meca da psicoterapia, possuíam categoria e nome. Nesta associação havia uma comunidade de trabalho em cujos quadros eu, em 1926, pronunciei uma conferência e falei pela primeira vez de “Logoterapia” ao público acadêmico. A denominação alternativa “análise existencial”, eu usei a partir de 1933. Todavia, nesta época eu já tinha sistematizado minhas idéias até certo grau.

Assim, já em 1929 eu concebera a distinção de três grupos de valores, ou de três possibilidades que conferem à vida, até o último momento, até o último suspiro, um sentido: através de uma ação que realizamos, de uma obra que criamos; ou através de vivência, encontro e amor; mas também quando somos confrontados com um destino inalterável (digamos, uma doença incurável, um câncer inoperável) —

até aí nós podemos dar um sentido à vida, ao dar testemunho da mais humana das capacidades humanas: a capacidade de transfigurar um sofrimento em uma realização humana.

Nas minhas publicações científicas encontram-se as denominações “Logoterapia” e “análise existencial” contudo somente a partir de 1938. A razão favorável à manutenção de tais “marcas registradas” é a seguinte: se falo de “Logoterapia” e “análise existencial”, posso poupar-me de estar sempre falando de mim — assim é mais simples, não eu, mas “a Logoterapia” ensina algo; não eu, mas “a análise existencial” pôde provar algo: caso seja, porém, de fato inevitável falar na primeira pessoa, então eu sempre posso recorrer à expressão: “nós, logoterapeutas,” somos de opinião que algo deveria ser feito desta e não de outra forma”.

Após a expulsão da Associação de Psicologia Individual o ponto principal da minha esfera de interesse transferiu-se da teoria para a prática. Eu organizei — primeiro em Viena e depois segundo o modelo de Viena, em seis outras cidades — os chamados postos de aconselhamento para a juventude, nos quais jovens em dificuldades psicológicas eram aconselhados gratuitamente. Como conselheiros apresentaram-se a mim, sem receber vencimentos, homens como August Aichhorn, Wexberg e Dreikurs, mas também Charlotte Bühler declarou-se pronta, como todos os outros, a receber em casa os que procuravam aconselhamento. Em 1930 organizei pela primeira vez uma ação especial, por época da distribuição dos certificados escolares, que teve como resultado que pela primeira vez em Viena, por muitos anos, não se registrou o suicídio de nenhum estudante. No exterior começou-se a se interessar, e eu fui convidado para conferências. Em Berlim encontrei-me, para uma conversa detalhada, com Wilhelm Reich, que se interessava pelo aconselhamento de jovens, e para discutir comigo minhas experiências nesta área, relacionadas aos problemas sexuais, guiou-me por horas a fio em seu carro conversível em Berlim. Em Praga e em Budapeste eu fiz conferências até em solo acadêmico. Assim conheci Otto Pözl em Praga, que depois foi sucessor de Wagner-Jauregg e por toda vida foi para mim um amigo paternal. Quando, porém, eu pronunciei uma conferência em Brünn, convidado por Margarete Roller, da Assistência da Juventude Alemã, e em seguida fomos juntos a um restaurante, ela ficou repentinamente meditativa: ela tornou-se consciente de que durante décadas trabalhara junto com meu pai na área de assistência aos jovens e agora fazia o mesmo com seu filho. De fato, meu pai fundou a Central para Proteção da Criança e Assistência aos Jovens com o ministro Joseph Maria von Bärnreither (de quem foi secretário particular algum tempo). Na minha juventude não havia para mim nada mais tedioso

que esta matéria. Até que eu, até que Margarete Roller surpreendeu-me um dia, com que eu também servia — com o aconselhamento para jovens — para uma assistência aos jovens ao nível psicológico.

Mas eu precisei deixar o restaurante rapidamente e voar até Viena — em 1930! Em um avião com quatro assentos, mas ocupado apenas por mim. O quanto eu “era pesado” para o avião foi constatado antes de mais nada porque eu fui colocado em uma balança no aeroporto. Naquela época o piloto ainda sentava-se numa cabine aberta, e não fechada. De qualquer forma este meu primeiro voo foi verdadeiramente uma aventura em muitos aspectos. Sem ele não teria sido possível estar à noite em Viena, pontualmente para o curso semanal que eu dava na Universidade Para o Povo. E já o dera regularmente desde 1927. Em todo caso tratava-se do primeiro curso sobre higiene psíquica que foi dado em uma Universidade Para o Povo de Viena.

Da mesma forma eu pronunciava regularmente conferências em organizações da juventude trabalhadora socialista, e em centenas de tais conferências, que incluíam uma resposta a perguntas escritas, acumulei uma grande experiência que fundiu-se com a que ganhara em contato com milhares de jovens que procuravam aconselhamento no contexto do aconselhamento sistemático de jovens.

Talvez só por isso se pode entender que Pözl fez uma exceção, pela primeira e única vez, ao dar permissão a Otto Kogerer, que dirigia a seção psicoterapêutica de sua clínica, para, quando eu ainda estudante de medicina, portanto, antes de ter o doutorado, permitir que eu trabalhasse de forma totalmente independente com psicoterapia. Então procurava esquecer o que aprendera com psicanálise e com psicologia individual. Eu procurava aprender com os pacientes — escutá-los atentamente. Eu queria descobrir como eles se posicionavam quando seu estado melhorava. Eu comecei a improvisar. Agora observo de boa vontade, o que o outro me diz, mas esqueço o que eu lhe digo. Assim acontecia que eu sempre ouvia dos meus pacientes como eles praticaram com sucesso a intenção paradoxal, que eu naturalmente muito mais tarde designei como tal e descrevi (pela primeira vez em 1939, e na verdade no *Schweizer Archiv für Neurologie und Psychiatrie* [Arquivo Suíço de Neurologia e Psiquiatria]). Se eu então perguntava a esses pacientes como eles teriam chegado à idéia de usar tais truques para resolver sua neurose, então eles diziam inteiramente surpresos: “O senhor me disse isso na última vez”. Eu esquecia *minha invenção*!

Após meu doutorado trabalhei primeiro na Clínica Psiquiátrica da Universidade, exatamente sob Pözl, mas fui, por dois anos, para

formação neurológica, a Joseph Gerstmann (por quem foi descrita a síndrome de Gerstmann, ou seja, a síndrome angular). Finalmente trabalhei por quatro anos no Hospital Psiquiátrico “Am Steinhof”, onde dirigi o “pavilhão dos suicidas”. Eu calculei certa vez que nesta época passavam por mim não menos de 3.000 pacientes por ano. Isto já propiciava o desenvolvimento de uma visão diagnóstica.

Em 1937 então estabeleci minha clínica particular como médico especialista em Neurologia e Psiquiatria. Mas não me foi permitido exercê-la por muito tempo. Poucos meses mais tarde as tropas de Hitler invadiram a Áustria. Na noite tão cheia de acontecimentos em que isto ocorreu, pronunciei inocentemente uma conferência para um colega da clínica, para a qual ele escolheu o título de “Nervosismo como fenômeno contemporâneo”. Repentinamente a porta da sala foi arrombada e um homem em uniforme da SA ficou postado nela. Ele esperava manifestamente que eu interrompesse a conferência. O que eu fiz, porém? Eu tentei falar de tal forma a prender sua atenção e desviá-lo do que ele poderia ter como intenção. Foi a bravura retórica da minha vida: o homem da SA permaneceu como que arraigado à porta até que a conferência terminasse.

Era como feitiço. Eu não consegui obter um visto de forma alguma. Então foi-me oferecido, e por mim aceito, a direção do departamento neurológico no Hospital Rothschild, uma posição que garantia uma certa proteção, a mim e a meus pais, contra o transporte para um campo de concentração. Pötl, que não era menos que um anti-semita, mas como candidato ao partido andava com as insígnias do NSDAP [Partido Nacional Socialista dos Trabalhadores Alemães], manteve-me sua lealdade e socorreu como pôde a mim e aos meus pacientes judeus — outros não puderam vir a mim. Ele não veio a mim apenas no hospital judeu, para transferir os pacientes com casos de tumor cerebral para a clínica de cirurgia da Universidade e realizar a operação nesta clínica. Mais que isso: *nós sabotávamos a eutanásia de psicóticos organizada pelas autoridades nacional-socialistas*. Eu descobri no asilo judeu algumas camas com grades de proteção. A Gestapo, porém, vigiava a estrita observação dos estatutos, que proibia a admissão de doentes mentais. Eu contornava esta cláusula ao livrar de responsabilidade a direção do asilo, mas colocava minha própria cabeça na forca e dava laudos médicos que transformavam uma esquizofrenia em uma afasia, “uma doença orgânica”, e uma melancolia em delírio febril, “nenhuma psicose em sentido próprio”. Uma vez colocado na cama com grade do asilo, a esquizofrenia podia, em caso de necessidade, ser tratada numa seção aberta com choque de cardiazol, e a melancolia resistir à sua fase sem risco de suicídio. E Pötl deve ter sabido disso. Pois, de

repente, a Clínica Pötl começou, sempre que era admitido um paciente judeu, a comunicar-se com o asilo. “Nós temos um paciente judeu, vocês o aceitam?” E cuidadosa e premeditadamente foi evitada a diagnose, e até falar de uma psicose. Minhas magias diagnósticas não deviam ser antecipadas. Se algum outro já sabotara a eutanásia, sua sabotagem não devia ser atrapalhada. E assim ocorria que os familiares dos Nacional-socialistas fossem vítimas da eutanásia, enquanto os pacientes judeus em muitos casos podiam escapar. Sem Pötl isto teria sido impossível.

Quando as relações se agravaram e eu precisava esperar ser deportado com meus pais de um dia para outro, sentei-me para escrever a primeira versão da minha *Psicologia Médica*. Da Logoterapia deve ter-me sobrevivido essa quintessência. E quando então eu fui levado a Auschwitz, o manuscrito foi costurado sob minha sacola de alimentos. Ela foi naturalmente perdida¹. Eu pensei jogar tudo: as roupas e as últimas coisas que eu ainda possuía, entre elas meu mais elevado orgulho, a saber o emblema da Associação “Donauland”, que credenciava-me como alpinista-guia. E o alpinismo é agora e sempre foi minha paixão. É o único esporte do qual se pode dizer que compensa a simples força condicionada pela idade pela crescente experiência adquirida e técnica refinada. Em todo o caso, as horas que passo escalando rochas são as únicas nas quais com certeza não me preocupo com meu próximo livro ou não me ocupo com minha próxima conferência. E não é de forma alguma exagerado se Giambattista Torelo, como ele escreveu no *österreichische Hochschulzeitung* [Jornal Universitário Austríaco], suspeita que os três doutorados *honoris causa* que me foram conferidos nos EUA não significam tanto como as duas trilhas nos Alpes, que em minha honra foram batizadas de Trilhas Frankl. Amigos meus também julgam saber que a minha paixão por alpinismo relaciona-se com meu interesse por uma “alta psicologia”, como eu postulei num trabalho publicado em 1938. A favor disso falaria o fato de que, estando com quase 67 anos, quando tomei minhas primeiras aulas de voo, para poder fazer meu primeiro voo sozinho alguns meses mais tarde.

Mas nós falávamos de Auschwitz. Foi o *experimentum crucis*. A incapacidade propriamente humana da auto-transcendência e do auto-distanciamento, como eu os sublinhei e acentuei nos últimos anos, foram verificadas e validadas existencialmente no campo de concentração. Esta empiria, no sentido mais amplo, confirmava o *survival value* [valor útil

1. Uma cópia da primeira versão reapareceu após a guerra; mas então já estava pronta a segunda versão, e os muitos complementos que foram anexados ainda antes de ser eu levado a Auschwitz permaneceram evidentemente desaparecidos.

à sobrevivência], para falar com a terminologia do psicólogo americano que fazia parte da “vontade de sentido”, como eu a chamo, ou da auto-transcendência — o ir-além-de-si-mesmo da existência humana para algo que não é de novo si mesmo. *Ceteris paribus* [sob as mesmas circunstâncias] sobrevivem aqueles que antes de mais nada estavam orientados pelo futuro, por um sentido cuja satisfação os esperava no futuro. Nardini e Lifton, médicos americanos da marinha ou do exército, constataram o mesmo nos prisioneiros de guerra japoneses ou coreanos. No que me toca pessoalmente, estou convencido de que para minha própria sobrevivência pode ter contribuído, não por último, minha própria decisão de refazer o manuscrito perdido. Eu comecei a refazê-lo quando fiquei com febre exantemática e queria manter-me acordado à noite, para não sucumbir a um colapso circulatório. No meu quadragésimo aniversário um camarada presenteou-me com um toco de lápis e alguns pequenos formulários da SS, conseguidos com magia, em cujos versos eu agora — com febre alta — rabiscava estenográficas palavras-chave, com cuja ajuda eu pensava reconstruir a *Psicologia Médica*. Eles me foram bastante úteis quando eu mais tarde coloquei meus planos na prática e coloquei no papel a segunda versão do meu primeiro livro, agora enriquecido com a confirmação exemplar da minha teoria até numa situação limite como Auschwitz. O capítulo complementar sobre a psicologia do campo de concentração, porém, já fora preparado no lugar certo. Como isto aconteceu — auto-distanciamento *par excellence* [por excelência/de modo característico] — eu revelei no primeiro congresso internacional de psicoterapia: “Eu tentei repetidamente distanciar-me de todo o sofrimento que nos cercava, tentando ser objetivo. Assim me lembro que uma manhã eu saí do campo e quase não podia mais agüentar a fome, o frio e as dores por causa dos pés inchados, devido aos edemas provocados pela fome, e por isso em sapatos abertos, congelados e supurados. Minha situação parecia inconsolável e sem esperanças. Aí imaginei que estivesse num púlpito numa grande, bela sala, quente sala de conferências e estaria prestes a pronunciar, a ouvidos interessados, uma conferência sob o título “Experiências psicoterapêuticas no campo de concentração”² e eualaria exatamente de tudo que eu acabara de vivenciar. Acreditem-me, meus senhores, minhas senhoras, naquele momento eu não podia esperar que me seria permitido de fato pronunciar um dia tal conferência”.

Eu passei três anos em quatro campos de concentração³. Então voltei para Viena. Constantemente precisei ouvir a pergunta: “Fez-se tão

2. Sob esse título eu pronunciei de fato a conferência no congresso.

3. Quando o prefeito de Austin, capital do Texas, conferiu-me o título de cidadão honorário eu repliquei: “Na verdade é menos adequado que o senhor me confira a cidadania honorária do que seria adequado se eu o nomeasse logoterapeuta honorário;

pouco a você em Viena? A você e aos seus?” Meu pai desapareceu no campo, minha mãe foi para a câmara de gás em Auschwitz, meu irmão morreu da mesma forma em Auschwitz, e minha primeira mulher aos vinte e cinco anos em Bergen-Belsen. Mas eu respondia com uma contra-pergunta: “Quem me fez o quê? Havia em Viena uma baronesa católica que escondeu em sua casa por anos, sob risco de vida, uma prima minha, e também havia um advogado socialista que eu conhecera apenas superficialmente, que nada tinha a ver comigo, e de mim nada precisava, que, porém, sempre que podia, trazia-me escondido algo roubado para comer. (Era Bruno Pittermann, que foi mais tarde chanceler). Que motivo eu deveria ter tido para virar as costas para Viena?” Quem fala de culpa coletiva coloca-se a si mesmo em injustiça. Sempre onde ocorreu, eu me coloquei contra a culpa coletiva. No meu livro sobre campo de concentração — um livro cuja tradução inglesa (só nos EUA) foi divulgada em mais de dois milhões de exemplares — eu conto a seguinte história: “O diretor do campo onde estive por último, e do qual fui libertado, era um homem da SS. Após a libertação do campo constatou-se, porém, o que só o médico do campo (ele próprio um prisioneiro) até então sabia: o diretor do campo gastara não pouco dinheiro do próprio bolso para comprar medicamentos para seus prisioneiros na farmácia próxima ao mercado! A história tem um epílogo: *após a libertação os prisioneiros judeus esconderam o homem da SS das tropas americanas e declararam ao comandante que só o entregariam sob a condição de que não lhe fosse tocado um fio de cabelo sequer*. O comandante das tropas americanas deu-lhes então sua palavra de honra de oficial, e os prisioneiros judeus conduziram a ele o ex-comandante do campo. O comandante das tropas nomeou o homem da SS de novo como comandante do campo e ele organizou a coleta de víveres e roupas para nós junto à população das aldeias locais”.

É incompreensível para mim como até psicanalistas proeminentes, e os mais proeminentes, como eles, até após mais de 40 anos, não conseguem livrar-se dos traumas que o racismo lhes impôs. Como antes, eles continuam muito mais inclinados a generalizar, a globalizar, a falar de culpa coletiva.

Em 1946 não era popular colocar-se contra a culpa coletiva, ou até defender um nacional-socialista. Recebi também freqüentemente admoestação de diversas organizações. Contra a culpa coletiva eu também

pois se tantos jovens do Texas, e entre eles alguns da sua cidade, não tivessem se engajado ou até sacrificado suas vidas para libertar-me, a fim de libertar a mim e a tantos outros do campo de concentração de Türkheimer (e eram tropas do Texas!), não haveria mais Viktor Frankl, e bem como até hoje nenhuma Logoterapia”. O prefeito tinha lágrimas nos olhos.

coloquei-me na presença do comandante das tropas de ocupação francesas, um general, e na verdade, quando eu fazia uma conferência na zona de ocupação francesa. No dia seguinte veio a mim um professor universitário, um ex-oficial da SS e perguntou-me — ele tinha lágrimas nos olhos — como precisamente eu conseguia ter a coragem de pronunciar-me contra um julgamento global. “O senhor não pode”, respondi-lhe, “o senhoralaria *pro domo*. Eu, porém, sou o ex-prisioneiro de Dachau, número 119.104, e como tal eu bem posso fazê-lo, e daí *devo* também fazê-lo. A mim aceitam, e isto significa uma obrigação”.

Ainda no campo de concentração eu prometi cuidar imediatamente de Pötl, se eu chegasse a voltar para Viena. Assim fui diretamente a ele. Neste instante soube que também minha primeira mulher morrera, e meu velho professor fora a primeira pessoa diante de quem eu chorava. A ele, porém, eu não pude mais ajudar. No mesmo dia ele foi definitivamente exonerado do seu posto como ex-nacional-socialista. Mas com todos os outros amigos citados, ele preocupava-se pela minha vida, temia um suicídio. Pittermann obrigou-me a colocar minha assinatura num formulário em branco, que ele posteriormente transformou em requerimento para uma chefia vaga⁴. Otto Kauders, sucessor de Pötl como presidente da clínica psiquiátrica da Universidade, sugeriu-me que escrevesse uma terceira e última versão da *Psicologia Médica* e com ela fazer uma tese de livre docente. Isto era a única coisa que ainda me interessava. E eu lancei-me ao trabalho. Três estenógrafas precisaram revesar-se para anotar e poder acompanhar o ditado. Abriram-se as comportas.

Ainda em 1945 ditei em nove dias o livro sobre o campo de concentração, então apareceu nos EUA em 62 edições. Enquanto eu ditava-o, estava decidido a publicá-lo anonimamente, apenas para poder ficar mais à vontade. (Meu nome não está na capa da primeira edição.) O livro estava há muito tempo na impressora quando meus amigos persuadiram-me a responder com meu nome pelo seu conteúdo, e eu finalmente não pude fugir a este argumento e ao seu apelo à minha coragem: Quando ainda era colegial, ocorre-me, coloquei-me certa vez diante de uma escolha fictícia. Estaria eu preparado para ter escrito um livro de boa acolhida, mas publicá-lo com outro nome, de tal forma que precisaria renunciar ao sucesso? Estava preparado para isso.

Não é curioso que aquele, entre meus 26 livros, que eu com certeza escrevi com a consciência de que seria publicado anonimamente e não poderia trazer-me sucesso em tempo algum — que exatamente este

4. Fui então por vinte e cinco anos presidente da Policlínica Neurológica de Viena.

livro chegou a ser um *best-seller*, também segundo padrões norte-americanos. Com exceção dos mais de dois milhões de exemplares (nas áreas de língua alemã não foram vendidos mais de três mil exemplares da edição original, já há muito esgotada), o livro foi escolhido por cinco vezes como “livro do ano”. Na maioria das universidades ele é *required reading* (leitura obrigatória). Na Universidade Baker, Kansas, por três anos seguidos o plano de ensino foi escolhido segundo o tema do livro, intitulado *O Homem à Procura de Sentido*. Eu conheço um mosteiro trapista em cujo refeitório, ao almoço, liam-se passagens do meu livro, e eu conheço uma igreja católica na qual uma vez se fez o mesmo na missa de domingo. Conheço freiras que imprimiram cartões de leitura para suas alunas de colégio com citações do meu livro, e conheço um professor universitário que pediu aos seus alunos um trabalho escrito com o título “O que teriam conversado Sócrates e Frankl se tivessem estado *juntos* na prisão?”

É simplesmente tocante o quanto a juventude americana é receptiva, entusiasmada pelo meu livro. E não é fácil esclarecer que ela o é. Por estímulo de Gordon Allport, que escreveu o prefácio ao meu livro, foi incluído na edição americana, como segunda parte, teórica, uma introdução à Logoterapia. Ela é o destilado teórico obtido a partir do relato de vivência no campo de concentração, e a última parte, o esboço autobiográfico, serve de novo como exemplificação existencial. O livro polariza-se em duas partes, e ambas potencializam-se reciprocamente. Em parte, isso pode constituir seu efeito. Como é a dedicatória que eu certa vez escrevi para alguém no livro? “Não se escreve facilmente com o próprio sangue. Mas com ele escreve-se facilmente bem”. O que torna feliz e encoraja é que ainda hoje também um livro pode abrir seu caminho sem ser “construído” por *lobbies* e grupos de pressão. Se dependesse dos editores, eles não o teriam publicado. Que isso tenha ocorrido, deve-se apenas e tão somente à ação de Allport. E ainda aí os direitos para uma edição de bolso foram revendidos por uma ninharia, de editor a editor, até que o último fizesse o negócio gigantesco. *Habent sua fata libelli*. Mas no que toca a *Psicologia Médica*, ele foi indicado pela comissão federal americana, que percorreu a Europa nos primeiros anos do pós-guerra, como livro digno de tradução, e foi o único livro austríaco colocado na lista. Uma subvenção estatal foi garantida ao editor americano, de tal forma que ele não precisava de forma alguma correr qualquer risco financeiro. Mas só uma década mais tarde a conceituada Editora Knopf de Nova Iorque ousou aproveitar a oportunidade. No que se relaciona aos negócios ela também não tinha o que reclamar. Em 1945, quando eu entregava os manuscritos desse meus dois primeiros livros, não podia sonhar que teriam tal sucesso no exterior. (Seja lá como for, meus livros foram traduzidos para

dezoito línguas, entre as quais japonês, chinês e coreano.) E isto é uma das coisas mais maravilhosas que eu jamais consegui, ir ao meu primeiro editor, Franz Deuticke (que foi também o primeiro editor de Freud), levando sob o braço o manuscrito da versão definitiva da *Psicologia Médica*. O leitor compreenderá agora o que eu quero dizer com a epígrafe que coloquei no início das edições seguintes:

*Euntes eunt et plorant, semen spargendum portantes:
Venientes venient cum exultatione, portantes manipulos suos.*

[Aqueles que vão, vão e choram, levando a semente a ser espargida:
aqueles que voltam, voltam com alegria trazendo seus feixes.]

E a terceira via vienense, como W. Soucek batizou a logoterapia (em relação à psicanálise e à psicologia individual), estava sobre seus próprios pés. Na história da psicoterapia (ao lado da análise do destino) o último sistema verdadeiro, se devemos acreditar em Torello. De fato eu sempre procurei formulações as mais claras possíveis, as quais eu polia até que fossem como cristais lapidados, até que fossem transparentes a uma verdade que brilha atrás delas, cujo brilho primeiro me preocupava e ofuscava. No meu *O Homem Incondicionado* há uma frase para cuja formulação eu precisei de três horas, e uma página de cujo texto eu só mantive a décima versão. Eu declaro-me partidário de um perfeccionismo como o de Saint Exupéry, que disse certa vez: “A perfeição não está em que nada se pode acrescentar, mas em que nada mais se pode deixar de fora”.

De alguma forma pode ser importante o caráter de sistema de uma teoria. E a consciência do método através do qual ela é aplicada na prática. Muitos ouvintes e leitores disseram e escreveram-me que eles sempre haviam sido logoterapeutas, na verdade inconscientes. Isso fala apenas a favor da logoterapia, mas também quão correto, quão importante é embutir uma técnica como a da intenção paradoxal em um sistema e estendê-la a um método. E só em relação a isto a logoterapia pode aspirar a uma prioridade para si. A técnica foi, porém, praticada por poucos antes de 1939, portanto, antes do meu trabalho publicado no *Schweizer Archiv für Neurologie und Psychiatrie*, onde eu a descrevi pela primeira vez. Na minha *Psicoterapia na Prática*, cito também todos os meus predecessores, dos quais eu tinha então conhecimento, ainda que possam ter procedido de forma assistemática e não metódica.

No que respeita ao eco que encontrou meus livros e artigos, o mais agradável são as cartas dos leitores dos EUA. Quase não passa

uma semana na qual não chega uma carta que contenha a típica expressão *Dr. Frankl, your book has changed my life* [Dr. Frankl, seu livro mudou minha vida]⁵. Mas eu levo a sério as resenhas negativas. Delas eu posso aprender algo. Infelizmente nem sempre.

Além de livros e artigos, eu gostaria de falar de minhas conferências e preleções. Fazer conferências me dá um pronunciado prazer. Prepará-las, porém, não me é sempre fácil. Para a conferência comemorativa do 600º aniversário da Universidade de Viena, a convite do colegiado acadêmico, enchi primeiramente 150 páginas. E depois não tinha de fato nenhum manuscrito utilizável. Todavia, eu falo *sempre* de forma livre.

Fui convidado até hoje para conferências em 151 universidades fora da Europa: América, Austrália, Ásia e África. Só para a América eu viajei 49 vezes para fazer conferências. Três dessas viagens davam a volta ao mundo, uma delas por duas semanas. Como eu viajei para o leste, ganhei um dia inteiro, e assim ocorreu que eu em catorze noites pronunciei quinze conferências. Numa noite falei em Tóquio e no dia seguinte, numa noite com a mesma data, em Honolulu. Entre elas estava o Pacífico.

A amplitude das conferências não deve ser subestimada. Em Nova Orleans vieram 6.200 pessoas a uma conferência que eu fiz no auditório municipal (Rivergate Center). Também ocorre ser necessário falar ao ar livre, num campo gigantesco, como ocorreu em Fresno (Califórnia), ou como foi o caso em Cincinnati, no ginásio de basquete. No dia seguinte a imprensa noticiava que nenhum jogo de basquete havia levado tanta gente ao ginásio como a conferência. Também a publicidade nos EUA não pode ser subestimada. Em Athens, que abriga a Universidade da Georgia, foram colocados letreiros nas ruas das cidades pequenas, nos quais era anunciada minha conferência. Até na América Latina. Lá o entusiasmo é inimaginável, isto é, inimaginável para os europeus. Quando eu e minha mulher chegamos a San Juan (capital de Porto Rico), os outros passageiros não puderam deixar o avião. Minha mulher e eu já tínhamos descido a escada do avião, mas não podíamos andar. Barreiras policiais. Fizeram-nos esperar bastante. O que ocorria? A televisão procura sem sucesso o avião com dois

5. Na Ásia há um país dirigido por um ditador, no qual as últimas eleições foram canceladas e o candidato de oposição colocado na cadeia, onde está até hoje. Numa entrevista que concedeu a *Newsweek*, ele respondeu à questão de como podia suportar a prisão por anos a fio: “Miha mãe enviou-me, na cela, o livro de um psiquiatra vienense chamado Viktor Frankl, e isto me mantém”.

passageiros chamados Frankl, para filmar sua recepção. Deixaram passar minha mulher e a mim. Nós não parecíamos proeminentes o bastante.

Em outro lugar da América Latina a primeira dama não pôde assistir todas as três conferências que fiz num mesmo dia — cada uma durava duas horas. Seu marido, presidente do Estado em questão, convidou-me para o café da manhã, para conversar comigo sobre a situação cultural de seu país. Ambos haviam lido meus livros. Não contei estas histórias a ninguém na Europa. Ninguém acreditaria em mim. Agora me dá maior prazer escrever sobre elas.

O europeu não tem qualquer idéia da ingenuidade com a qual os americanos aproximam-se da ciência, mas também o nível médio de formação, que é admirável nos EUA. Não é coisa para qualquer um pegar um livro, cujo título promete tratar da procura de sentido na vida. E mesmo assim este livro é tão difundido que certa vez duas pessoas completamente estranhas que sentavam-se juntas num avião observaram, casualmente, que liam o mesmo livro, *O Homem à Procura de Sentido*. Uma outra vez um professor universitário chamou a “informação” para saber o número de Viktor E. Frankl. “Ele é o autor de *O homem à procura de sentido?*”, foi a reação da funcionária. “Sim, é ele”. E então o colega precisou dar a ela “informação” sobre mim — por sete minutos cronometrados, como ele assegurou-me, e (como também assegurou-me) nos EUA uma telefonista é conhecida por sua economia de palavras. Só depois ela lhe revelou meu número de telefone.

No que não se refere a convites para conferências que eu tinha de pronunciar em universidades, mas às preleções, valeria informar que eu, além da minha cadeira na Universidade de Viena, fui professor-visitante em 1961 na Universidade de Harvard, em 1966 na Southern Methodist, e em 1972 na Universidade Duquesne. Há pouco fui nomeado professor-visitante de Clínica Psiquiátrica na Universidade de Stanford. À Universidade Internacional Americana, porém, foi reservado, em 1970, criar uma cadeira de Logoterapia (e preenchê-la comigo) e criar um Instituto de Logoterapia em San Diego (Califórnia). De alguma forma isto é o coroamento do meu trabalho⁶. Não apenas que a Logoterapia agora também se estabelece em solo acadêmico: os conceitos por mim intuitivamente elaborados há décadas são cada vez mais verificados e validados empiricamente. Testes são elaborados para isso,

6. Nesse meio tempo foi fundado na Universidade de Messina o “Centro Psicológico Vittorio Frankl”, um centro de aconselhamento e pesquisa com uma equipe de 20 colaboradores. E na cidade Universitária de Berkeley (Califórnia) foi criado um centro de documentação que se denomina “Frankl Library and Memorabilia”, que é uma espécie de combinação de biblioteca e museu.

são empreendidas pesquisas estatísticas, e o computador é acionado. Mas não apenas que a Logoterapia é empiricamente confirmada: ela é também sempre mais aplicada praticamente, e na verdade em áreas nas quais eu de forma alguma sou especialista⁷.

A Logoterapia tem, portanto, sucesso — os logoterapeutas têm sucesso. Na Califórnia há um homem que era magnata da indústria do aço e, como tal, relacionado ao desenvolvimento da primeira bomba atômica. Depois saturou-se. E estudou teologia. Dedicou-se ao sacerdócio. Depois saturou-se de novo. Veio a Viena por um ano para estudar Logoterapia. E a pratica com sucesso junto com sua cadeira na Universidade Estadual de São Francisco. Então seu iate estava muito modesto para ele, e ele arranhou um novo. E ele meteu na cabeça que minha mulher deveria batizá-lo com champanha, com o nome Logos, mas na presença da imprensa. A seguir anunciou-me que o “Logos” tinha ganhado a regata Hearst na baía de São Francisco.

Mas agora, para falar sério novamente: o sucesso que a Logoterapia pode ter não é motivo para que eu seja parabenizado. Como eu dizia em meu agradecimento, quando em 1969 foi-me outorgada a Cruz de Honra para ciência: enquanto os outros “só vêem o que eu posso ter conseguido e conquistado, ou, melhor dito, o que foi-me conseguido e conquistado, vem-me à consciência sobretudo em tais momentos o que eu deveria ter feito — e *poderia*, mas não o fiz; numa palavra, o que me faz devedor é o ter recebido 25 anos de presente, após ter precisado atravessar as portas de Auschwitz”. Eu estou consciente da “insuficiência dos meus esforços”, dos quais se falava no início. E com isso da unilateralidade inerente à Logoterapia. Tal unilateralidade é, porém, inevitável. Kierkegaard foi quem disse certa vez que quem traz um corretivo *precisa* ser unilateral — “habilmente unilateral”. Ou, como eu formulei em meu relatório final como vice-presidente do Quinto Congresso Internacional de Psicoterapia: “Enquanto uma verdade absoluta não nos for acessível, devemos nos contentar com que as verdades relativas corrijam umas às outras, e também obter a coragem para a unilateralidade. Na pluralidade de tons da orquestra da psicoterapia, não apenas temos o direito, mas também somos obrigados a uma unilateralidade, que permanece consciente de si”.

Unilateralmente dirigem-se meus ataques contra o cinismo que devemos aos niilistas, e ao niilismo, que devemos aos cínicos. Trata-se de

7. Um dos meus estudantes, californiano, entregou-me um trabalho no qual ele falava das experiências favoráveis que ele fizera com o emprego da Logoterapia no seu trabalho profissional. Sua profissão era a de treinador de uma equipe de beisebol.

uma circularidade entre doutrinação niilista e motivação cínica. E o que é necessário para estourar este *circulus vitiosus* [círculo vicioso] é: o *desmascaramento dos desmascaradores*. O desmascaramento de uma psicologia profunda unilateral, que se compreende e se caracteriza como "psicologia desmascaradora". Freud ensinou-nos quão importante é o desmascarar. Mas eu penso que em algum ponto deve-se também parar, e na verdade lá, onde o "psicólogo desmascarador é confrontado com algo que justamente não se deixa mais desmascarar pela simples razão de ser autêntico. O psicólogo, porém, que também lá não pode parar de desmascarar, desmascara apenas a sua tendência inconsciente de desvalorizar o autêntico, o humano no homem.

Eu preciso sabê-lo. Pois eu passei pela escola do psicologismo e pelo inferno do niilismo. Pode ser que de fato todo aquele que desenvolve um sistema próprio de psicoterapia, no fim das contas só escreve sobre seu próprio caso clínico. Pergunta-se apenas se ele é representativo para a neurose coletiva do seu tempo. Então ele poderia dedicar seu sofrimento aos outros, e então sua doença poderia contribuir para imunizar a outros.

Uma manhã cheguei à clínica e cumprimentei o pequeno círculo de professores, psiquiatras e estudantes que já esperavam, e haviam chegado à Viena para pesquisa. "O *Who's Who* na América escolheu algumas dúzias de pessoas, e solicitou-lhes que, com uma frase, entregassem por escrito, qual teria sido o objetivo de suas vidas. Eles também solicitaram a mim". Apertos de mãos para todos. "O que vocês crêm que eu escrevi?" Meditação geral. E então um estudante de Berkeley respondeu como que com um tiro: "O senhor viu o sentido de sua vida no fato de ajudar outros a verem sentido em suas vidas". É a mais exata verdade. Eu escrevera isto de fato.

LITERATURA ESCOLHIDA SOBRE LOGOTERAPIA

(Organizada pelo Prof. Dr. Eugenio
Fizzotti e pelo Dr. Franz Vesely)

Uma bibliografia completa encontra-se na segunda edição de Viktor E. Frankl, *O Homem que Sofre. Fundamentos Antropológicos da Psicoterapia* (Huber, Berna, 1984). Uma bibliografia inglesa pode ser solicitada através do "Institute of Logotherapy" (2000 Dwight Way, Berkeley, CA 94704, USA).

I. Livros

Böckmann, Walter - Sinn-orientierte Leistungsmotivation und Mitarbeiterführung. Ein Beitrag der Humanistischen Psychologie, insbesondere der Logotherapie nach Viktor E. Frankl, zum Sinn-Problem der Arbeit. Enke, Stuttgart, 1980.

Böckmann, Walter - Heilen zwischen Magie und Maschinenzeitalter. Ein Beitrag der Humanistischen Psychologie, insbesondere der Logotherapie nach Viktor E. Frankl, zum Phänomen des Heilens. littera produktion bielefeld, 1981.

Bösch, Detmar - Friedenspädagogik im Unterricht. Theorie und Praxis der Logotherapie Viktor E. Frankls und ihre Bedeutung für unterrichtliches Planen und Handeln. Universität Oldenburg (Zentrum für psychologische Berufspraxis), Oldenburg, 1982.

Böschemeyer, Uwe - Die Sinnfrage in Psychotherapie und Theologie. Die Existenzanalyse und Logotherapie Viktor E. Frankls aus theologischer Sicht. Walter de Gruyter, Berlin-Nova Iorque, 1977.

Bulka, Reuven P. - The Quest for Ultimate Meaning. Principles and Applications of Logotherapy. Com introdução de Viktor E. Frankl. Philosophical Library, Nova Iorque, 1979.

Bulka, Reuven P., Joseph B. Fabry e William S. Sahakian - Logotherapy in Action. Introdução de Viktor E. Frankl. Aronson, Nova Iorque, 1979.

Crumbaygh, James C. - Everything to Gain. A Guide to Self-fulfillment Through Logoanalysis. Nelson-Hall, Chicago, 1973.

Crumbaugh, James C., William M. Wood e W. Chadwick Wood - Logotherapy. New Help for Problem Drinkers. Foreword by Viktor E. Frankl. Nelson-Hall, Chicago, 1970.

Dienelt, Karl - Erziehung zur Verantwortlichkeit. Die Existenzanalyse V. E. Frankls und ihre Bedeutung für die Erziehung. Österreichischer Bundesverlag, Viena, 1955.

Dienelt, Karl - Von Freud zu Frankl. Österreichischer Bundesverlag, Viena, 1967.

Dienelt, Karl - Von der Psychoanalyse zur Logotherapie. Uni-Taschenbücher 227, Ernst Reinhardt, Munique-Basiléia, 1973.

Fabry, Joseph B. - Das Ringen um Sinn. Eine Einführung in die Logotherapie. Herder, Freiburg im Breisgau, (3 edições, 1973-1980).

Fabry, Joseph B. - The Pursuit of Meaning. Viktor E. Frankl, Logotherapy and Life. Prefácio by Viktor E. Frankl. Harper & Row, Nova Iorque, 6 edições, 1968-1980.

Fizzotti, Eugenio - La logoterapia di Frankl. Un antidoto alla disumanizzazione psicanalitica. Rizzoli Editore, Milão, 1974.

Fizzotti, Eugenio - Da Freud a Frankl. Interrogantes sobre el vacío existencial. Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona, 2 edições, 1978-81.

Fizzotti, Eugenio - Angoscia e personalita. L'antropologia in Viktor E. Frankl. Edizioni Dehoniane, Nápoles, 1980.

Frankl, Viktor E. - Ärztliche Seelsorge. Grundlagen der Logotherapie und Existenzanalyse. Franz Deuticke, Viena, e Fischer (Taschenbuch 42157), Frankfurt am Main, 12 edições, 1946-1983.

Frankl, Viktor E. - Die Psychotherapie in der Praxis. Eine kasuistische Einführung für ärzte. Franz Deuticke, 4 edições, Viena, 1947-1982.

Frankl, Viktor E. - Der unbewußte Gott. Psychotherapie und Religion. Kösel-Verlag, Munique, 5 edições, 1948-1979.

Frankl, Viktor E. - Theorie und Therapie der Neurosen. Einführung in Logotherapie und Existenzanalyse. Uni-Taschenbücher 4457, Ernst Reinhardt, Munique-Basel, 5 edições, 1956-1983.

Frankl, Viktor E. - Psychotherapie für den Laien. Rundfunkvorträge über Seelenheilkunde. Herder, Freiburg im Breisgau, 11 edições, 1971-1984 (Psychotherapie für jedermann).

Frankl, Viktor E. - Der Wille zum Sinn. Ausgewählte Vorträge über Logotherapie. Hans Huber, Berna-Stuttgart-Viena, 3 edições, 1972-1982.

Frankl, Viktor E. - Der leidende Mensch. Anthropologische Grundlagen der Psychotherapie. Hans Huber, Berna-Stuttgart-Toronto, 2 edições, 1975-1984.

Frankl, Viktor E. - Das Leiden am sinnlosen Leben. Psychotherapie für heute. Herder, Freiburg im Breisgau, 8 edições, 1977-1984.

Frankl, Viktor E. - ...trotzdem Ja zum Leben sagen. Ein Psychologe erlebt das Konzentrationslager. Kösel-Berlag e dtv 10023, Munique, 10 edições, 1977-1985 (eine Sonderausgabe für den Deutschunterricht an japanischen Schulen erschien in Tokyo).

Frankl, Viktor E. - Der Mensch vor der Frage nach dem Sinn. Eine Auswahl aus dem Gesamtwerk. Introdução de Konrad Lorenz. Serie Piper 289, Munique, 4 edições, 1979-1985.

Frankl, Viktor E. - Die Sinnfrage in der Psychotherapie. Introdução de von Franz Kreuzer. Serie Piper 214, Munique, 2 edições, 1981-1985.

- Frankl, Viktor E.* - The Doctor and the Soul. From Psychotherapy to Logotherapy. Alfred A. Knopf, Nova Iorque, e Souvenir Press, Londres, 25 edições, 1955-1983.
- Frankl, Viktor E.* - Man's Search for Meaning. An Introduction to Logotherapy. Simon and Schuster, Nova Iorque, Hodder and Stoughton, Londres, Caves Book Co., Taipei Taiwan China, e Allahabad Saint Paul Society, India, 73 edições, 1963-1984.
- Frankl, Viktor E.* - Psychotherapy and Existentialism. Selected Papers and Logotherapy. Simon and Schuster, Nova Iorque e Souvenir Press, Londres, 11 edições, 1967-1984.
- Frankl, Viktor E.* - The Will to Meaning. Foundations and Applications of Logotherapy. New American Library, Nova Iorque, Londres e Scarborough, 8 edições, 1969-1984.
- Frankl, Viktor E.* - The Unconscious God. Psychotherapy and Theology. Simon and Schuster, Nova Iorque, e Hodder and Stoughton, Londres, 8 edições, 1975-1978.
- Frankl, Viktor E.* - The Unheard Cry for Meaning. Psychotherapy and Humanism. Simon and Schuster, Nova Iorque, e Hodder and Stoughton, Londres, 8 edições, 1978-1985.
- Frankl, Viktor E., Josef Pieper e Helmut Schöck* - Altes Ethos-neues Tabu. Adamas, Colônia, 1974.
- Frankl, Viktor E., Paul Tournier, Harry Levinson, Helmut Thielicke, Paul Lehmann e Samuel H. Miller* - Are You Nobody? John Knox Press, Richmond, Virginia, 4 edições, 1966-1971.
- Kreuzer, Franz* - Im Anfang war der Sinn. Von der Psychoanalyse zur Logotherapie. Franz Deuticke, Viena, 1982.
- Längle, Alfried (Frsg.)* - Wege zum Sinn. Logotherapie als Orientierungshilfe. Serie Piper 289, Munique, 1985.
- Leslie, Robert C.* - Jesus and Logotherapy. The Ministry of Jesus as Interpreted Through the Psychotherapy of Viktor Frankl. Abingdon Press, Nova Iorque-Nashville, 2 edições, 1965-1968.
- Lukas, Elisabeth* - Auch dein Leben hat Sinn. Logotherapeutische Wege zur Gesundung. Herder, Freiburg im Breisgau, 2 edições, 1980-1984.

- Lukas, Elisabeth* - Auch deine Familie braucht Sinn. Logotherapeutische Hilfen in Ehe und Erziehung. Herder, Freiburg im Breisgau, 1981.
- Lukas, Elisabeth* - Auch dein Leiden hat Sinn. Logotherapeutischer Trost in der Krise. Herder, Freiburg im Breisgau, 1981.
- Lukas, Elisabeth* - Von der Tiefen-zur Höhenpsychologie. Logotherapie in der Beratungspraxis. Herder, Freiburg im Breisgau, 1983.
- Lukas, Elisabeth* - Psychologische Seelsorge. Logotherapie — die Wende zu einer menschenwürdigen Psychologie. Herder, Freiburg im Breisgau, 1985.
- Lukas, Elisabeth* - Meaningful Living. Logotherapie Guide to Health. Introdução de Viktor E. Frankl. Schenkman Publishing Company, Cambridge, Massachusetts, 1984.
- Polak, Paul* - Frankls Existenzanalyse in ihre Bedeutung für Anthropologie und Psychotherapie. Tyrolia-Verlag, Innsbruck-Viena 1949 (vergriffen).
- Sinn-voll heilen. Viktor E. Frankls Logotherapie-Seelenheilkunde auf neuen Wegen. Prefácio de Irmgard Karwatzki. Herder, Freiburg im Breisgau, 1984.
- Takashima, Hiroshi* - Psychosomatic Medicine and Logotherapy. Prefácio de Viktor E. Frankl. Dabor Science Publications, Oceanside, Nova Iorque 1977.
- Tweedie, Donald F.* - Logotherapy and the Christian Faith. An Evaluation of Frankl's Existential Approach to Psychotherapy. Prefácio de Viktor E. Frankl. Baker Book House, Grand Rapids, Michigan, 3 edições, 1961-1972.
- Tweedie, Donald F.* - The Christian and the Couch. An Introduction to Christian Logotherapy. Baker Book Houser, Grand Rapids, Michigan, 1963.
- Ungersma, Aaron J.* - The Search for Meaning. Prefácio de Viktor E. Frankl. Westminster Press, Philadelphia, 2 edições, 1961-1968.
- Wawrytko, Sandra A.* - Analecta Frankliana. The Proceedings of the First World Congress of Logotherapy (1980). Berkeley, Institute of Logotherapy Press, 1982.

II. Capítulos de livro

Ascher, L. Michael - Paradoxical Intention. An Experimental Investigation, in: Handbook of Behavioral Interventions. Org. por A. Goldstein e E. B. Foa. John Wiley, Nova Iorque, 1980.

Crumbaugh, James C. e Leonard T. Maholick - Eine experimentelle Untersuchung im Bereich der Existenzanalyse. Ein psychometrischer Ansatz zu Viktor Frankls Konzept der "noogenen Neurose", in: Die Sinnfrage in der Psychotherapie. Org. por Nikolaus Petrilowitsch. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1972.

Frankl, Viktor E. - Der Pluralismus der Wissenschaften und das Menschliche im Menschen, in: Das neue Menschenbild. Die Revolutionierung der Wissenschaften vom Lebe. Ein internationales Symposium, Org. por Arthur Köstler e J. R. Smythies. Fritz Molden, Viena-Munique-Zurique, 1970.

Frankl, Viktor E. - Paradoxien des Glücks. Am Modell der Sexualneurose, in: Was ist Glück? ein Symposium dtv 1134, Munique, 1976.

Frankl, Viktor E. - Der Mensch vor der Frage nach dem Sinn. empirische und klinische Befunde, in: Glaube und Wissen. Symposium unter der Patronanz der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Org. por Hans Huber Oskar Schatz. Herder, Viena-Freiburg-Basel, 1980.

Frankl, Viktor E. - Die Frage nach dem Sinn, in: Glauben als Bedürfnis: Beiträge zum menschlichen Selbstverständnis. Org. por Johannes Schlemmer. Ullstein, Frankfurt-Berlin-Viena, 1980.

Frankl, Viktor E. - In: Es liegt an uns. Gespräche auf der Suche nach Sinn. Hrsg. von Ulrich Hommes. Herder, Freiburg-Basel-Viena, 1980.

Frankl, Viktor E. - Opening Adress to the First World Congress of Logotherapy. Logotherapy on Its Way to Degurufication, in: Analecta Frankliana. The Proceedings of the First World Congress of Logotherapy (1980), Sandra A. Wawrytko (ed.) Berkeley, Institute of Logotherapy Press, 1982).

Frankl, Viktor E. - Die Begegnung der Individualpsychologie mit anderen Therapieformen. Org. por Toni Reinelt, Zora Otalora und Helga Kappus. Ernst Reinhardt, Munique-Basel, 1984.

Frankl, Viktor E. e Gertrud Simmerding - Auf der Suche nach Sinn, in: Wege zum Menschen. Manuskripte zur Sendereihe des Bayerischen Rundfunks (Kennziffer 22401). TR-Verlagsunion, Munique, 1984.

Kocourek, Kurt, Eva Niebauer e Paul Polak - Ergebnisse der klinischen Anwendung der Logotherapie, in: Handbuch der Neurosenlehre und Psychotherapie. Org. por Viktor E. Frankl, Victor E. v. Gebattel e J. H. Schultz, Band III. Urban & Schwarzenberg, Munique-Berlin, 1959.

Korger, Matthias E. e Paul Polak - Der geistesgeschichtliche Ort der Existenzanalyse, in: Handbuch der Neurosenlehre und Psychotherapie. Org. por Viktor E. Frankl, Victor E. v. Gebattel e J. H. Schultz, vol. III. Urban & Schwarzenberg, Munique-Berlin, 1959.

Lukas, Elisabeth - Logotherapie, in: Wege zum Menschen. Methoden und Persönlichkeiten moderner Psychotherapie. Org. por Hilarion Petzold, Band I. Junfermann, Paderborn, 1984.

Misiak, Henry e Virginia Staudt Sexton - Phenomenological, Existential, and Humanistic Psychologies. A Historical Survey. Grune & Stratton, Nova Iorque, 1973 (capítulo "Logotherapy").

Polak, Paul - Zum Problem der noogenen Neurose, in: Handbuch der Neurosenlehre und Psychotherapie. Org. por Viktor E. Frankl, Victor E. v. Gebattel e J. H. Schultz, vol. II. Urban & Schwarzenberg. Munique-Berlin, 1959.

Sahakian, William S. - History of Psychology. Peacock, Itasca 1968 (capítulo "Viktor Frankl").

Sahakian, William S. - History and Systems of Psychology. John Wiley & Sons, Inc. Nova Iorque 1975 (capítulo "Logotherapy: The Will to Meaning").

Schaff, Adam - Entfremdung als soziales Phänomen. Europaverlag, Viena 1977 (capítulo "Das existentielle Vakuum").

Spiegelberg, Herbert - Phenomenology in Psychology and Psychiatry. North-western University Press, Evanston 1972 (capítulo "Viktor E. Frankl: Phenomenology in Logotherapy and Existenzanalyse").

Thielicke, Helmut - Mensch sein — Mensch werden. Entwurf einer christlichen Anthropologie. Piper, Munique, 1976 (capítulo "Der

Mensch in Auseinandersetzung mit dem Unbewußten [Freud, Frankl]".

Weeks, Gerald R. e Luciano L'Abate - Research on Paradoxical Intention, in: *Paradoxical Psychotherapy*, Brunner/Mazel, Nova Iorque, 1982.

Wimmer, Kurt - Viktor Frankl, in: *Österreicher, die der Welt gehören*. Mobil Oil Austria, Viena, 1979.

Yalom, Irvin D. - Existential Psychotherapy. Basic Books, Nova Iorque, 1980 (capítulo "The Contributions of Viktor Frankl" and "Dereflection").

III. Dissertações e Teses de Livre Docência

Ballard, Rex Eugene - "An Empirical Investigation of Viktor Frankl's Concept of the Search for Meaning: A Pilot Study with a Sample of Tuberculosis Patients. "Doctoral Dissertation, Michigan State University, 1965.

Benedikt, Friedrich M. - Zur Therapie angst- und zwangsneurotischer Symptome mit Hilfe der "Paradoxen Intention" und "Dereflection" nach V. E. Frankl. Munique, 1968.

Bordeleau, Louis-Gabriel - La relation entre les valeurs du choix vocationnel et les valeurs creatrices chez V. E. Frankl. Doctoral Thesis Presented to the Faculty of Psychology of the University of Ottawa, Canadá, 1971.

Böschmeyer, Uwe - Die Sinnfrage in der Existenzanalyse und Logotherapie Viktor E. Frankls. Eine Darstellung aus theologischer Sicht. Dissertation, Hamburgo, 1974.

Brune, Karl-Heinz - Viktor E. Frankls Mission (Voraussetzungen und Konsequenzen des existenzanalytisch-logotherapeutischen Konzepts in kritischer Betrachtung). Dissertation. Westfälische Wilhelms-Universität (Medizinische Fakultät). Münster, 1978.

Bucci, Felice - Viktor Emil Frankl e la logoterapia (La risposta della psicologia al vuoto esistenziale). dissertation, Università di Bari, 1978.

Bulka, Reuven P. - An Analysis of the Viability of Frankl's Logotherapeutic System as a Secular Theory. Tese apresentada ao Departamento de Estudos Religiosos de Ottawa, Canadá, 1969.

Bulka, Reuven P. - Denominational Implications of the Religious Nature of Logotherapy. Tese apresentada ao Departamento de Estudos Religiosos da Universidade de Ottawa como parte dos requisitos para obtenção do grau de Doutor em Filosofia. Ottawa, Canadá, 1971.

Burck, James Lester - The Relevance of Viktor Frankl's "Will to Meaning" for Preaching to Juvenile Delinquents. Thesis. Southern Baptist Theological Seminary, Louisville, Kentucky, 1966.

Calabrese, Edward James - The Evolutionary Basis of Logotherapy. Dissertation, University of Massachusetts, 1974.

Carelli, Rocco - Il processo di decodificazione del messaggio in rapporto alla struttura della personalità con particolare riferimento alla concezione personologica di Viktor E. Frankl. dissertation, Università di Roma, Facoltà di psicologia, 1975.

Carrigan, Thomas Edward - The meaning of Meaning in the Logotherapy of Dr. Viktor E. Frankl. Tese, Universidade de Ottawa, Canadá, 1973.

Cavanagh, Michael E. - The Relationship between Frankl's "Will to Meaning" and the Discrepancy between the Actual Self and the Ideal Self. Doctoral Dissertation, University of Ottawa, Canadá, 1966.

Chastain, Mills Kent - The Unfinished Revolution: Logotherapy as Applied to Primary Grades 1-4 Values Clarification in the Social Studies Curriculum in Thailand. Thesis, Monterey Institute of International Studies, 1979.

Colley, Charles Sanford - An Examination of Five Major Movements in Counseling Theory in Terms of How Representative Theorists (Freud, Williamson, Wolpe, Rogers and Frankl) View the Nature of Man. Dissertation, University of Alabama, 1970.

Dansart, Bernard - Development of a Scale to Measure Attitudinal Values as Defined by Viktor Frankl. Dissertation, Northern Illinois University, 1974.

Dassa, Carmelo - La concezione personologica dell'uomo nella logoterapia di Viktor Frankl. Università di Roma, 1979.

Diamond, Cathryn - A Study of the Applications of Viktor Frankl's Psychological Writings for the Theory and Practice of School Counseling. Dissertation, University of Dublin, 1984.

Distelkamp, Christel - Die Existenzanalyse und Logotherapie V. E. Frankls. Ihre Möglichkeiten für Theologie und Seelsorge. Diplomarbeit, Albert-Ludwigs-Universität, Freiburg, 1982.

Döring, Dieter - Die Logotherapie Viktor Emil Frankls. Dissertation, Colônia, 1981.

Duncan, Franklin Davis - Logotherapy and the Pastoral Care of Physically Disabled Persons. Thesis. Southern Baptist Theological Seminary, Louisville, Kentucky, 1968.

Dymala, Czesław - Zagadnienie sensu życia u Viktora E. Frankla. Praca magisterska pisana na seminarium z filozofii pod kierunkiem, Papieski Fakultet Teologiczny, Warszawa, 1976.

Dymala, Czesław - Viktora E. Frankla analityczno-egzystencjalna teoria sensu życia. Praca licencjacka pisana na seminarium z filozofii pod kierunkiem, Papieski Fakultet Teologiczny, Wrocław, 1979.

Eisenberg, Mignon G. - The Logotherapeutic Intergenerational Encounter Group: A Phenomenological Approach. Dissertation, Southeastern University, Nova Orleans, 1980.

Eisenmann, Manfred - Zur Ätiologie und Therapie des Stotterns. Unter besonderer Berücksichtigung der paradoxen Intentionsmethode nach V. E. Frankl. Freiburg im Breisgau, 1960.

Eisner, Harry R. - Purpose in life as a Function of Locus of Control and Attitudinal Values: a Test of Two of Viktor Frankl's Concepts. Dissertation, Marquette University, 1978.

Follows, Randall - Viktor Frankl's Logotherapy and the Teaching of Meaningful Writing. Thesis, San Diego State University, 1984.

Fizzotti, Eugenio - Il significato dell'esistenza. La concezione psichiatrica di Viktor E. Frankl. Tesi di laurea, Università Salesiana, Roma, 1970.

Forstmeier, Annemarie - The Will to Meaning as a prerequisite for Self-Actualization. Tese apresentada na Faculdade da Califórnia, Western University, 1968.

Galcone, Francesco - La logoterapia di V. E. Frankl (Per una riumanizzazione della psichiatria). Dissertation, Università di Napoli, 1979.

Gianni, Alfio A. - Los Aportes de la Logoterapia a la Dirección Espiritual. Monografía para la Licenciatura, Universidad Católica Argentina Santa María De Los Buenos Aires, 1983.

Gill, Ajaipal Singh - An Appraisal of Viktor E. Frankl's Theory of Logotherapy as a Philosophical Base for Education. Dissertation, The American University, 1970.

Graupmann, Gisela - Eine Interpretation logotherapeutischer Intervention nach Viktor E. Frankl anhand der Beispiele zweier Zwangsneurosen. Diplomarbeit, Ludwig-Maximilians-Universität, München, 1984.

Graziosi, Maria Teresa - La logoterapia di V. E. Frankl. Tesi di laurea, Università del S. Cuore di Milano, 1971-1972.

Green, Hermann H. - The "Existential Vacuum" and the Pastoral Care of Elderly Widows in a Nursing Home. Master's Thesis, Southern Baptist Theological Seminary, Louisville, Kentucky, 1970.

Guldbrandsen, Francis Alysius - Some of the Pedagogical Implications in the Theoretical Work of Viktor Frankl in Existential Psychology: A Study in the Philosophic Foundation of Education. Doctoral Dissertation, Michigan State University, 1972.

Hatcher, Gordon - A Study of Viktor E. Frankl's and Karl A. Menninger's Concepts of Love. Dissertation, University of the Pacific, Stockton, California, 1968.

Havenga, Anna Aletta - Antropologiese onderbou van Logoterapie. Dissertation, Pretoria, 1974.

Henderson, J. P. - The Will to Meaning of Viktor Frankl as a Meaningful Factor of Personality. Thesis, The University of Maryland, 1970.

Holmes, R. M. - Meaning and Responsibility: A Comparative Analysis of the Concept of the Responsible Self in Search of Meaning in the Thought of Viktor Frankl and H. Richard Niebuhr with Certain Implications for the Church's Ministry to the University. Doctoral Dissertation. Pacific School of Religion, 1965.

Jones, Elbert Whaley - Nietzsche and Existential-Analysis. Dissertation, Nova Iorque, 1967.

Jucha, Zygfryd - Konceptja nerwicy noogenneuj wedlug Viktora Emila Frankla. Lublin, 1968.

Kankel, Eva - Die Bedeutung der Logotherapie Franks für das therapeutische Gespräch in einer psychologischen Beratungsstelle. Diplomarbeit, Stiftungsfachhochschule Munique, Benediktbeuern, 1981.

Klapper, Naomi - On Being Human: A Comparative Study of Abraham J. Heschel and Viktor Frankl. Doctoral Dissertation, Jewish Theological Seminary of America, 1973.

Kovacic, Gerald - Leidenschaft, Sinnfrustration und Angst. Ein empirischer Beitrag zur Logotherapie. Dissertation, Viena, 1977.

Kurz, Wolfram - Ethische Erziehung als religionspädagogische Aufgabe. Historische und systematische Zusammenhänge unter besonderer Berücksichtigung der Sinn-Kategorie und der Logotherapie V. E. Frankls. Habilitationsschrift, Eberhard-Karls-Universität, Tübingen, 1983.

Lance, Richy L. - An Investigation of Logotherapie for a Possibility Theory of Personality. Dissertation, New Orleans Baptist Theological Seminary, 1978.

Levinson, Jay Irwin - An Investigation of Existential Vacuum in Grief via Widowhood. Dissertation, United States International University, San Diego, California, 1979.

Lieban-Kalmar, Vera - Effects of Experience-Centered Decision-Making on Locus of Control, Frankl's Purpose in Life Concept, and Academic Behavior of High School Students. Dissertation, University of San Francisco, 1982.

Liva, Virginia - Contributi della logoterapia di Viktor E. Frankl alla psicoterapia. Dissertation, Pontificio Facolta di Scienze dell'Educazione della Figlie di Maria Ausiliatrice, Roma, 1978.

Labello, Francesca - Istanze educative nella logoterapia. Dissertation, Università Degli Studi Di Lecce, Roma, 1982-1983.

Lukas, Elisabeth S. - Logotherapie als Persönlichkeitstheorie. dissertation, Viena, 1971.

Magnus, Joris - De Existentanalyse en Logotherapie van V. E. Frankl. Katholieke Universiteit Te Leuven, 1964.

Manekofsky, Alan M. - Viktor E. Frankl: A Philosophical Anthropological Study. Dissertation. Vrije Universiteit van Amsterdam (Centrale Interfaculteit), 1977.

Marcheselli, Gianni - La teoria-terapia di Viktor Frankl come tentativo di revisione critica dell'approccio psicanalistico per una nuova concezione psicologica dell'uomo. Dissertation. Università degli Studi di Bologna, Facoltà di Scienze Politiche, 1975-1976.

Marrer, Robert E. - Existential-Phenomenological Foundations in Logotherapy Applicable to Counseling. Dissertation, Ohio University, 1972.

Mascolo, Franco - Analisi esistenziale e logoterapia. Dissertation, Università di Napoli, 1972.

Meier, Augustine - Frankl's "Will to Meaning" as Measured by the Purpose in Life Test in Relation to Age and Sex Differences. Dissertation presented to the University of Ottawa, Canada, 1973.

Meriläinen, Alpo - Vaerdeproblemet i psykoterapeutisk och teologisk antropologi. Jaemfoerelse mellan vaerdraspekten Viktor E. Frankls logoterapeutiska existensanalyse och i romersk-katolsk tradition. Abo, 1969.

Minton, Gary - A Comparative Study of the Concept of Conscience in the Writings of Sigmund Freud and Viktor Frankl. Dissertation, New Orleans Baptist Theological Seminary, 1967.

Mostert, William Cornelius - 'n Literaturstudie oor die logoterapie van Viktor E. Frankl en 'n empiriese ondersoek na die toepasbaarheid daarvan in die behandeling van die alkoholisi. Dissertation, Universiteit van die Oranje-Vrystaat (Fakulteit van Sosiale Wetenskappe), 1978.

Muilenberg, Don T. - Meaning in Life: Its Significance in Psychotherapy. Dissertation, University of Missouri, 1968.

Murphy, Leonard - Extent of Purpose-in-Life and Four Frankl-Proposed Life Objectives. Tese de doutoramento apresentada na faculdade de psicologia e educação da Universidade de Ottawa, Canada, 1966.

Neudert, Gerold - Eine Darstellung der Existenzanalyse und Logotherapie Viktor E. Frankls im Hinblick auf Fragen an die Theologie und auf Impulse für die Seelsorge. Diplomarbeit, Julius-Maximilians-Universität, Würzburg, 1977.

Offutt, Berch Randall - Logotherapy, Actualization Therapy or Contextual Self-Realization? Dissertation, United States International University, 1975.

Ott, B. D. - The efficacy of paradoxical intention in the treatment of sleep onset insomnia under differential feedback conditions. Dissertation, Hofstra University, 1980.

Pacciolla, Aureliano - Etica logoterapica (Frankl e la morale). Dissertation, Pontifica Universitas Lateranensis, Roma, 1978.

Panteghini, Pedoon - Sexualita in Frankl. Dissertation, Universita di Padova, 1978.

Placek, Paul J. - Logotherapy of the Human Relationship. Dissertation, California Christian University, 1978.

Raskob, Hedwig - Logotherapie: Versuch einer systematischen und kritischen Darstellung der Logotherapie und Existenzanalyse Viktor E. Frankl. Dissertation, Eberhard-Karls-Universität, Tübingen, 1978.

Sargent, George Andrew - Job Satisfaction, Job Involvement and Purpose in Life: A Study of Work and Frankl's Will to Meaning. Tese apresentada na faculdade da United States International University, 1971.

Sargent, George Andrew - Motivation and Meaning: Frankl's Logotherapy in the Work Situation. Dissertation, United States International University, 1973.

Schiller, Karl Erwin - Psychotherapie, Logotherapie und der Logos des Evangeliums. Viena, 1959.

Schlederer, Franz - Erziehung zu personaler Existenz. Viktor E. Frankls Existenzanalyse und Logotherapie als Beitrag zu einer anthropologisch fundierten Pädagogik. Munique, 1964.

Schöman, Stefanus Johannes - Die antropologies-personologiese denkbalede van die Derde Weense Skool en die betekenis hiervan vir die opvoeding in sedelike verband. Dissertation, Pretória, 1958.

Serrano, Rehus Maria Luisa - El pensamiento antropológico de Viktor Frankl. Tesis de licenciatura, Valencia o. J.

Siwiak, Malgorzata - Analiza problemow noogennych w nerwiccach. Lublin, 1969.

Sonnhammer, Erik - Existenzanalyse und Logotherapie V. E. Frankls in kritischer Betrachtung. Graz, 1951.

de Souza, Aias - Logotherapy and Pastoral Counseling: An Analysis of Selected Factors in Viktor E. Frankl's Concept of Logotherapy as they Relate to Pastoral Counseling. Dissertation, Heed University, Hollywood, Flórida, 1980.

Stropko, Andrew John - Logoanalysis and Guided Imagery as Group Treatments for Existential Vacuum. Dissertation, Texas Tech University, 1975.

Taylor, Charles P. - Meaning in life: Its relation to the "will-to-pleasure" and preoccupation with death. Master's thesis, The University of Pittsburgh, 1974.

Weber, Thomas - Die Frage nach dem Sinn des Lebens in der Logotherapie Viktor E. Frankls. Eine Darstellung aus theologischer Sicht. Diplomarbeit, Universität Innsbruck, 1980.

Wicki, Beda - Die Theorie von Viktor E. Frankl als Beitrag zu einer anthropologisch fundierten Pädagogik. Pädagogisches Seminar der Universität Bern, 1981.

Wilson, Robert A. - Logotherapy: An Educational Approach for the Classroom Teacher. Laurence University, 1982.

Yeates, J. W. - The Educational Implications of the Logotherapy of Viktor E. Frankl. Doctoral Dissertation, University of Mississippi, 1968.

Zirdum Jure - L'Antropologia personalistica nel pensiero di Viktor Frankl. Dissertazione, Pontificia Universitas Lateranensis, Roma, 1984.

IV. Artigos de Periódicos

- Ansbacher, Rowena R.* - The Third Viennese School of Psychotherapy. *Journal of Individual Psychology* 15, 236, 1959.
- Ascher, L. Michael* - Employing Paradoxical Intention in the Behavior Treatment. *Scandinavian Journal of Behavior Therapy* 6, 28, 1977.
- Ascher, L. Michael* - Paradoxical Intention Viewed by a Behavior Therapist. *The International Forum for Logotherapy* 3, 13-16, 1980.
- Ascher, L. Michael e Jay S. Efran* - Use of Paradoxical Intention in a Behavior Program. *Journal of Consulting and Clinical Psychology* 46, 547, 1978.
- Ascher, L. Michael e Ralph M. Turner* - Paradoxical intention and insomnia: an experimental investigation. *Behav. Res. & Therapy* 17, 408, 1979.
- Fabry, Joseph* - Aspects and Prospects of Logotherapy: A Dialogue with Viktor Frankl. *The International Forum for Logotherapy* 1, 3, 1978.
- Frankl, Viktor E.* - Zur mimischen Bejahung und Verneinung. *Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse* 10, 437, 1924.
- Frankl, Viktor E.* - Psychotherapie und Weltanschauung. *Internationale Zeitschrift für Individualpsychologie* 3, 250, 1925.
- Frankl, Viktor E.* - Zur geistigen Problematik der Psychotherapie. *Zentralblatt für Psychotherapie* 10, 33, 1938.
- Frankl, Viktor E.* - Philosophie und Psychotherapie. Zur Grundlegung einer Existenzanalyse. *Schweizerische medizinische Wochenschrift* 69, 707, 1939.
- Frankl, Viktor E.* - The Concept of Man in Psychotherapy. *Proceedings of the Royal Society of Medicine* 47, 975, 1954.
- Frankl, Viktor E.* - On Logotherapy and Existential Analysis. *American Journal of Psychoanalysis* 18, 28, 1958.

- Frankl, Viktor E.* - The Feeling of Meaninglessness: A Challenge to Psychotherapy. *The American Journal of Psychoanalysis* 32, Nr. 1, 85, 1972.
- Frankl, Viktor E.* - Encounter: The Concept and Its Vulgarization. *The Journal of the American Academy of Psychoanalysis* 1, Nr. 1, 73, 1973.
- Frankl, Viktor E.* - Leiden am sinnlosen Leben: Zur Phänomenologie des existentiellen Vakuums. *Schweizerisch Akademiker- und Studenten-Zeitung* 7, Nr. 50, 7-9, Julho 1976.
- Frankl, Viktor E.* - Der junge Mensch auf der Suche nach Sinn. *Schweizerische Akademiker- und Studentenzeitung*, Nr. 76, 11. Jahrgang, S.5, 7. April 1980.
- Frankl, Viktor E.* - Psychotherapy on Its Way to Rehumanization. *The International Forum for Logotherapy* 3, 3-9, 1980.
- Frankl, Viktor E.* - Psychologisierung oder Humanisierung der Medizin? *Zeitschrift für Allgemeinmedizin* 58, 70-76, 1982.
- Frankl, Viktor E.* - The Meaning Crisis in the First World and Hunger in the Third World. *The International Forum for Logotherapy*, Volume 7, Nr. 1, Primavera/Verão 1984, 5-7.
- Gerz, Hans O.* - Zur Behandlung phobischer und zwangsneurotischer Syndrome mit der "paradoxen Intention" nach Frankl. *Zeitschrift für Psychotherapie und medizinische Psychologie* 12, 145, 1962.
- Gerz, Hans O.* - Über 7jährige klinische Erfahrungen mit der logotherapeutischen Technik der paradoxen Intention. *Zeitschrift für Psychotherapie und medizinische Psychologie* 16, 25, 1966.
- Giorgi, Bruno* - The Belfast Test: A New Psychometric Approach to Logotherapy. *The International Forum for Logotherapy* 5, 31-37, 1982.
- Lukas, Elisabet* - Menschenbild und Methoden der Frankl'schen Logotherapie. *Fortschritte der Neurologie und Psychiatrie* 49, 113, 1981.
- Popielski, Kazimierz* - Karol Wojtyla and Logotherapy. *The International Forum for Logotherapy* 3, 36-37, 1980.

Relinger, Helmut, Philip H. Bornstein, and Dan M. Mungas - Treatment of Insomnia by Paradoxical Intention: A Time-Series Analysis. Behavior Therapy 9, 955, 1978.

Solyom, L., Garza-Perez, J., Ledwigde, B. L., and Solyom, C. - Paradoxical Intention in the Treatment of Obsessive Thoughts: A Pilot Study. Comprehensive Psychiatry 13, 291, 1972.

Soucek, W. - Die Existenzanalyse Frankls, die dritte Richtung der Vienaer Psychotherapeutischen Schule. Deutsche Medizinische Wochenschrift 73, 594, 1948.

Turner, Ralph M., and Michael L. Ascher - Controlled Comparasion of Progessive Relaxation, Stimulus Control, and Paradoxical Intention Therapies. Journal of Consulting and Clinical Psychology 47, 500, 1979.

Índice de Nomes

Adler, Alexandra — 119
 Adler, Alfred — 8, 9, 17, 18, 115-119
 Adorno — 45
 Aichhorn — 120
 Allen — 49
 Allers — 117-119
 Allport — 127
 Ascher — 31
 Audouard — 20

 Bachelis — 27
 Bacon — 51
 von Baeyer — 38
 Barber — 24
 von Bärnreither — 120
 Becker — 41
 Binswanger — 112
 Black — 23, 24
 Bloch — 41
 Böckmann — 20
 Born — 57
 Boss — 41
 Boydston — 51
 Brentano — 35
 Brown — 49
 Bühler — 120

Bulka — 23, 31, 33, 34, 49, 58
 Casciani — 49
 Clemenceau — 29
 Crumbaugh — 19, 23, 24, 33, 35, 49, 58

 Dansart — 19, 49
 Deuticke — 127
 Dostoiewiski — 104
 Dreikurs — 119, 120
 Durlak — 49

 von Eckartsberg — 27
 Edelmann — 52
 Einstein — 57, 58
 Eisenberg — 24
 Eissler — 115

 Fabry — 23, 33, 34, 38, 42, 49
 Fechner — 113
 Fechtman — 23
 von Forstmeyer — 23
 Fraiser — 23
 Frederick — 24
 Freud — 8, 9, 17, 18, 21, 32, 36, 37, 41, 113-115, 118, 119, 127, 132

von Frisch — 21
Frosch — 31

von Gebsattel — 38
Gerstmann — 122
Ginsberg — 31
Giorgi — 20
Goethe — 12, 32, 55, 73, 74, 112
Göpfert — 59
Gregson — 23
Günzl — 28, 29
Gutheil — 17

Habinger — 18
Hablas — 20
Hebbel — 79
Heidegger — 36, 55, 112
Heisenberg — 35
Henseler — 36
Hillel — 78
Hitschmann — 114
Hofstätter — 119
Hölderlin — 73
Husserl — 35
Hutzell — 19

Jaspers — 30, 112
Jilek, Louise — 18
Jilek, Wolfgang — 18
Johnson — 31
Jung — 26

Kant — 8, 12, 55, 63, 69, 77, 113
Kauders — 126
Kieler — 25
Kierkegaard — 69, 115, 131
Klitzke — 18
Knoll — 24
Kocourek — 58
Kogerer — 121
Kortner — 86
Kovacic — 20
Kratochvil — 18, 35, 49
Kreisky — 28
Kretschmer — 101

Krippner — 23
Kübler-Ross — 51
Küng — 49

Lenin — 116
Lewin — 45
Lifton — 23, 124
Loch — 45
Lorenz — 8, 11, 21
Lukas — 20, 28, 31-33, 35, 37,
43, 44, 49-51
Lunceford — 49

Macfarlane — 44
Maholick — 19, 33, 35
Marcel — 112
Marx — 41, 116
Marshal — 22
Maslow — 33, 34
Mason — 49
Masters — 31
Meier — 49
Meyrink — 111
Mitscherlich, Alexander — 45
Mitscherlich, Margarete — 41, 45
Monod — 56
Moser — 47
Murphy — 49

Nardini — 124
Neuer — 118
Nietzsche — 26, 103
Noelle-Neumann — 27

Oesterreicher — 115
Ohly — 59
Ostwald — 113

Padelford — 23
Petrilowitsch — 33
Petronius Arbiter — 46
Pflanz — 25
Philbrick — 18
Phillips — 33

Pittermann — 125, 126
Planck — 118
Planova — 35, 49
Popielski — 49
Pötzl — 120-123, 126

Rabe — 51
Redlich — 119
Reich — 120
Reininger — 19
Richmond — 49
Rilke — 74, 86, 103
Roberts — 49
Roller — 120
Ruch — 49

Sahakian, B. J. — 31
Sahakian, W. S. — 31, 33, 34, 49
Saint Exupéry — 128
Sallee — 49
Sargent — 33
Schaff — 18
Scheler — 35, 118
Schilder — 114
Schopenhauer — 116, 119
Schrödinger — 57
Schwarz — 117-119
Schweitzer — 30
Schulte — 25
Selye — 25
Shapiro — 31
Shean — 23
Sherif — 24

Silbermann — 119
Skinner — 37
Skolnick — 44
Sledge — 51
Smith — 49
Soucek — 128
Starck — 20

Tagore — 30, 68, 69
Taysen — 25
Thygesen — 25
Tolstoi — 87
Torello — 123, 127

von Uexküll — 25
Utitz — 100, 101

Wacker — 27
Wagner-Jauregg — 114, 120
Weisskopf-Joelson — 47
Werfel — 87
Wertheimer — 45
Wexberg — 119, 120
Wiener — 111
Wittels — 119
Wittgenstein — 58
Wood, W. C. — 23
Wood, W. M. — 23

Yarnell — 49
Young — 22, 49

Zilsel — 116

Índice de Assuntos

- Acaso — 56, 57
- Agressão — 24
- Alcoolismo — 23
- Alpinismo — 123
- Alta psicologia — 32, 123
- Amar — 47, 73, 92, 93
- Análise didática — 38
- Análise existencial — 120
- Arte — 72
- Auto-distanciamento — 21, 123, 124
- Auto-entendimento ontológico pré-reflexivo — 42, 46, 47, 52
- Auto-realização — 30
- Auto-transcendência — 22, 29, 30, 35, 123, 124
- Campo de concentração — 34, 35, 51, 54, 63-65, 82, 85, 86, 97-107, 109, 111, 122-127, 131
- Campos de prisioneiros de guerra — 34, 51, 123
- Capitalismo — 18
- Ciência — 56
- Ciência Natural — 56, 57
- Comunidade — 78, 91, 92
- Comunismo — 18
- Condições sócio-econômicas — 18, 26-29, 42, 43, 63, 71, 72
- Conformismo — 19
- Consciência — 45, 55
- Criminalidade — 18, 22, 23, 42, 43
- Crise de aposentadoria — 27
- Culpa — 42-44
- Culpa coletiva — 106, 107, 125
- Deducionismo — 41, 45
- Dependência de drogas — 17, 18, 22
- Depressão endógena — 20, 21
- Desmascaramento dos desmascaradores — 132
- Diálogo socrático — 58
- Dimensão — 50, 53, 56-58, 117
- Educação — 26, 43-45
- Esporte — 24, 25
- Estado do bem-estar social — 25, 26, 29, 35
- Estatísticas — 18-20, 26, 33, 131
- Estresse — 24, 25, 44, 51

Eutanásia — 95, 101-109, 112, 122, 123
 Evolução — 55-57
 Existencialismo — 65
 Filosofia — 116
 Frigidez — 30, 31
 Geração jovem — 22, 23, 33
 Higiene psíquica — 121
 Hiper-intenção — 30, 31
 Hiper-reflexão — 41
 Homunculismo — 29, 36
 Humanização da medicina — 88, 89
 Imperativo categórico — 77
 Impotência — 30, 31
 Instinto — 19
 Intenção paradoxal — 31, 121, 128
 Intencionalidade — 35
 Liberdade — 43, 102, 103
 Locais de aconselhamento da juventude — 17, 120, 121
 Logoteoria — 49
 Logoterapia — 27, 33, 34, 37, 47, 58, 119, 120, 128, 130, 131
 Logoterapia de grupo — 23, 58
 Medicina — 38, 39, 40
 Metafísica do cotidiano — 105, 106, 108, 109
 Metassentido — 55
 Minorias — 49
 Modelo médico — 21, 26
 Monadologia — 29
 Morte, morrer — 48, 51, 76-78, 84-88, 103, 104, 111, 112
 Mutações — 56, 57
 Nacional-socialismo — 122, 123, 125, 126

Neurologia — 122
 Neurose de desemprego — 27
 Neurose de domingo — 18, 27
 Neurose noogênica — 19-21
 Neurose sexual — 30, 31
 Niilismo — 39, 117, 131
 Nova humanidade — 65
 Objetivação do sujeito — 35, 38
 Orgasmo — 30, 31
 Países em desenvolvimento (veja Terceiro Mundo)
 Pesquisa da paz — 24, 34
 Pesquisa empírica — 32, 33, 38, 47, 49, 50, 51, 52
 Pesquisa experimental — 117, 130
 Política — 26, 28, 29, 45, 52, 106
 Potência — 30, 31
 Prazer — 30, 31, 68, 69
 Pressão por desemprego ou realização — 24, 30, 47, 92
 Progresso técnico — 64
 Psicanálise — 29, 32-34, 37, 38, 41, 43-45, 100, 101, 114, 115, 125, 128
 Psicologia — 35, 36, 38
 Psicologia comportamental — 29, 36
 Psicologia desmascaradora — 41, 132
 Psicologia individual — 115, 117-119, 128
 Psicologismo — 116-118
 Psicossomática — 20, 25
 Psicoterapia — 38
 Psiquiatria — 38, 88-95, 114, 115
 Reduccionismo — 39-41, 45, 117
 Religião — 38, 49, 55-58, 79
 Reprodução — 76
 Responsabilidade — 74-78, 103, 104, 108, 109

Revolução copernicana — 69, 96
 Sentido — 29, 37, 39, 40, 45-59, 69-80, 83-88, 95, 96, 103-105, 116, 117, 120
 Sentimento de falta de sentido — 17-20, 23, 24, 26-28, 39, 45, 48, 53
 Sentimento de inferioridade — 18
 Sentimento de vazio — 18, 45
 Sexualidade — 17, 48
 Socialismo — 116, 117, 121
 Sociedade afluenta — 26, 27, 29, 36
 Sociedade de consumo — 26, 29
 Sociedade Industrial — 26, 29
 Sofrimento — 39, 48, 50-54, 58, 72-74, 80-85, 104, 105, 120
 Sorte — 30, 54, 68-70, 86
 Suicídio — 17, 22, 24-26, 28, 36, 37, 53, 67-69, 74-76, 120

Super-sentido — 55, 58, 95, 96, 116
 Tabu — 48
 Teleologia — 56, 57
 Terapia do comportamento — 37, 38
 Terceiro Mundo — 19, 23
 Testes — 19, 20, 33, 130
 Totalitarismo — 19
 Tradição — 22, 45, 46
 Transitoriedade — 45, 46, 76, 77, 108, 109, 111, 112
 Tratamento, pesquisa e formação logoterapêutica — 14, 130, 131, 135
 Triade de neurose de massa — 22
 Vácuo existencial — 18
 Valores — 46, 50
 Vontade de sentido — 26, 27, 32-36, 54, 55, 58